

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

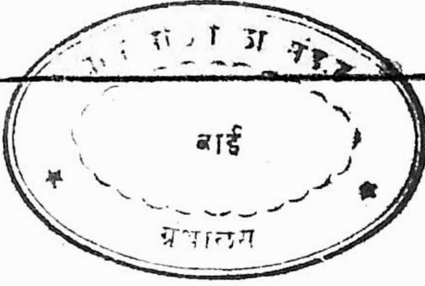
वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

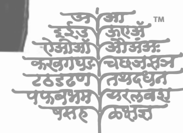
स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

र्ष ३६ / अंक सहावा

मार्च १९८३

नवभारत





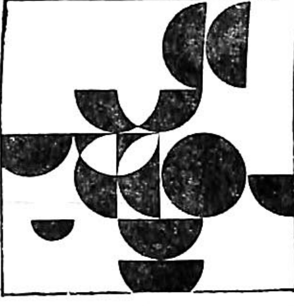


अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका







महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
व प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३६ । अंक ६ । मार्च १९८३
किंमत ४ रुपये । वार्षिक वर्गणी ३० रुपये

संपादक
मे. पुं. रेगे

संपादकीय पत्रव्यवहार :

मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :

श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

नवभारत

मार्च १९८३

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

★ **रमेश वा. धोंगडे** : प्रपाठक—सिमँटिक्स अँड लेक्सिकोग्रॅफी—भाषाशास्त्र विभाग, डेक्कन कॉलेज, पुणे—४११ ००६. ★ **माया सरदेसाई** : उस्मानिया विद्यापीठातून मराठीच्या प्रपाठक म्हणून सेवानिवृत्त, विविध विषयांवर संशोधनपर लेखन; ३—४—१०१३/२३ काचीगुडा, हैदराबाद—५०० ०२७. ★ **गणेश थिटे** : प्रपाठक, संस्कृत विभाग, पुणे विद्यापीठ, पुणे—४११ ००७. ★ **रा. ग. जाधव** : मराठी समीक्षक, मराठीचे माजी प्राध्यापक व विश्वकोशाच्या मानव्य विद्या कक्षेचे प्रभारी विभाग संपादक, वाई—४१२ ८०३. ★ **गो. रा. कामतकर** : प्राध्यापक स. प. महाविद्यालय, पुणे; ४०/५ एरंडवणा, भोंडे कॉलनी, कर्वे रोड, पुणे—४११ ००४. ★ **म. अ. मेहेंदळे** : 'डिक्शनरी ऑफ संस्कृत ऑन हिस्टॉरिकल प्रिन्सिपल्स' ह्या संस्कृत कोशाचे सहप्रमुख संपादक (जॉइंट जनरल एडिटर), डेक्कन कॉलेज, पुणे—४११ ००६. ★ **म. सु. पाटील** : प्राध्यापक, कला व वाणिज्य महाविद्यालय, मनमाड. ★ **पंडित टापरे** : किसन वीर महाविद्यालय, वाई येथे मराठीचे प्राध्यापक, वाई—४१२ ८०३. ★ **सौदामिनी चौधरी** : मराठी वाङ्मयाच्या अभ्यासक; काही काळ मराठीचे अध्यापन; १४४२, रविवार पेठ, वाई—४१२ ८०३.

संपादकीय

वैज्ञानिक मनोवृत्ती

जे वैज्ञानिक असतात, केवळ विज्ञानाचा अभ्यास करीत नसतात तर वैज्ञानिक संशोधनाच्या प्रत्यक्ष व्यवहारात गुंतलेले असतात, नवीन वैज्ञानिक ज्ञान सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करीत असतात त्यांच्यामध्ये वैज्ञानिक मनोवृत्ती बाणलेली असते, निदान असावी अशी एक कल्पना आहे. म्हणून एखादा प्रसिद्ध, प्रथितयश वैज्ञानिक जेव्हा नवीन संशोधनाला सुरवात करण्यापूर्वी फलज्योतिष्याकडून मुहूर्त काढून घेऊन ज्यावेळी आपल्या संशोधनाला प्रारंभ करतो, किंवा ग्रहणाच्या दिवशी उपास करून स्नान करतो तेव्हा अनेकांना आश्चर्याचा आणि खेदाचा धक्का बसतो. हा माणूस वैज्ञानिक आहे पण त्याच्या अंगी वैज्ञानिक मनोवृत्ती नाही ह्याची हळहळ त्यांना वाटते. एखादा श्रेष्ठ वैदिक पंडित अभक्ष्यभक्षण आणि अपेयपान करीत असला तर लोकांना ती गोष्ट जशी खटकते तसेच वैज्ञानिकाचे वरील नमुन्याचे वर्तन त्यांना खटकते.

श्रेष्ठ वैदिक पंडित होण्यासाठी चांगली स्मरणशक्ती आवश्यक असते आणि चिकाटीने श्रम करून अभ्यास करण्याची शक्ती अंगी असावी लागते. ह्या गोष्टी माणसाच्या ठिकाणी असल्या आणि त्याने वेदांच्या अध्ययनाला वाहून घेतले तर तो श्रेष्ठ वैदिक पंडित बनेल. तो काय खातो आणि पितो, फावल्या वेळात तो काय करतो ह्याचा आणि वैदिक पंडित असण्याचा अर्थाअर्थी काही संबंध नाही. अर्थात त्याच्या खाण्यापिण्याच्या सवयीमुळे किंवा फावल्या वेळात तो करीत असलेल्या मौजमजेमुळे त्याच्या व्यासंगात जर व्यत्यय येत असेल, तर गोष्ट वेगळी होईल. पण एवढी मर्यादा त्याने सांभाळली तर त्याच्या एऱ्हवीच्या रहाणीचा व वैदिक पांडित्याचा काही संबंध असत नाही.

पण असा संबंध असतो, असला पाहिजे अशी आपली कल्पना असते. ह्याचे कारण असे की, वेदग्रंथ एका धार्मिक परंपरेच्या आणि जीवनसरणीच्या उगमस्थानी आहेत (असे मानले गेले आहे), जे विधी, व्रते, उपासना, शुचितेची नैतिक मूल्ये आणि श्रद्धा ह्यांतून हे धार्मिक जीवन आकारलेले होते त्याच्यात पारंपरिक वैदिक पंडित, आजचे जर्मन, फ्रेंच, ब्रिटिश आणि आधुनिक भारतीय वैदिक पंडित तसे नसले तरी, सहभागी होते, किंबहुना ह्या धार्मिक जीवनाचे आदर्श रूप त्यांच्यात मूर्त व्हावे अशी सर्वांची व त्यांची स्वतःची अपेक्षा होती, ही त्यांची भूमिका आणि त्यांचे वैदिक पांडित्य यांच्यात फारकत करता येत नव्हती. वैदिक पांडित्य हे त्यांच्या जीवनाचे अलग असे क्षेत्र नव्हते.

हीच गोष्ट वैज्ञानिकांच्या बाबतीतही खरी असते असे अनेकांना वाटते. विज्ञान हा वैज्ञानिकांच्या जीवनाचा अलग असा भाग नसतो. तो त्यांच्या वैयक्तिक व सामाजिक जीवनसाधनेचा भाग असतो किंवा असला पाहिजे अशी त्यांची कल्पना असते. विज्ञानाभोवती गुंफलेली ही जीवनसाधना आहे ती कोणत्या मूल्यांवर आधारलेली असते ?

ह्याविषयी सर्वसाधारणपणे जो विचार मांडण्यात येतो त्याचा सारांश असा मांडता येईल : विज्ञान हा सत्याचा शोध असतो आणि सत्याची सिद्धी असते व म्हणून ज्ञानाला, म्हणजे सत्याच्या आकलनाला, सत्यग्रहणाला विज्ञानाच्या दृष्टीने स्वयंभू मूल्य असते. हे जे वैज्ञानिक सत्य असते ते अनुभवजन्य पुरावा आणि तर्कशुद्ध अनुमान यांच्या कसोटीवर टिकून राहील असे सत्य असते. विज्ञान श्रद्धेने कोणतेही विधान, मग ते कुणीही केलेले असो, सत्य म्हणून स्वीकारीत नाही. म्हणून चिकित्सक विचार हे वैज्ञानिक मूल्य आहे. श्रद्धा हे धार्मिक मूल्य असेल. ते वैज्ञानिक मूल्य नव्हे. आणि म्हणून व्यक्तिस्वातंत्र्य हे वैज्ञानिक मूल्य आहे. कारण जी उपपत्ती पुढे येईल तिची चिकित्सा करण्याचे, तिच्यावर आक्षेप घेण्याचे, इतरांनी घेतलेल्या आक्षेपांचा किंवा केलेल्या समर्थनाचा परामर्ष घेण्याचे

स्वातंत्र्य मला असले पाहिजे. नाहीतर वैज्ञानिक व्यवहारच कुंठित होईल. ह्या व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या मूल्याशी व्यक्तींची समानता हे मूल्यही निगडित आहे. कारण वैज्ञानिक उपपत्तीची जेव्हा तपासणी होत असते तेव्हा तिच्यावर कुणीही आक्षेप घेऊ शकतो. आक्षेप कुणी घेतला आहे ह्याला महत्त्व नसते. तर आक्षेपात तथ्य किती आहे ह्याला महत्त्व असते. वैज्ञानिक व्यवहार व्यक्तिनिरपेक्ष असतो व म्हणून विज्ञानात व्यक्तींची समानता गृहीत असते. विज्ञानात कुणालाही विशेषाधिकार नसतो. शिवाय विज्ञान हे प्रत्यक्ष जगाविषयीचे, निसर्गाविषयीचे ज्ञान असते. नैसर्गिक घटना, द्रव्ये, त्यांच्याविषयीचे नियम ह्यांच्या संबंधीचे हे ज्ञान असते. कल्पित पारलौकिक जगाविषयीचे ते ज्ञान नसते. म्हणून त्याच्या-वर तंत्रज्ञान आधारता येते. इष्ट गोष्टी सुकरतेने कशा साधाव्या ह्याचे ज्ञान विज्ञानावर आधारता येते. इष्ट गोष्टी म्हणजे माणसाचे कल्याण साधणाऱ्या गोष्टी. तेव्हा मानवी कल्याणाविषयीची आस्था हे वैज्ञानिक मूल्य आहे. शिवाय मानवी समता हे मूल्य विज्ञानात गृहीत आहे हे आपण पाहिलेच आहे. तेव्हा सर्व माणसांचे समान कल्याण साधणे, म्हणजे सामाजिक न्याय, हे मूल्यही विज्ञानात गृहीत आहे, इ. इ.

ही यादी अतिशय समृद्ध आहे. पण ही मूल्ये वैज्ञानिक आहेत असे म्हणण्याचा अर्थ काय असू शकेल ? ही मूल्ये मांडणारी विधाने ह्या प्रमाणित वैज्ञानिक ज्ञानाचा भाग असत नाही हे उघड आहे. मूल्यांना प्रमाणित करण्याची, म्हणजे त्यांचे मूल्यत्व सिद्ध करण्याची अशी वैज्ञानिक रीत असत नाही. ह्या मूल्यांचा वैज्ञानिक मूल्ये असे वर्णन करणाऱ्या अनेकांचे म्हणणे असे की, ती विज्ञानाची, म्हणजे वैज्ञानिक व्यवहाराची, 'गृहीतकृत्ये' (Postulates) असतात. वैज्ञानिक व्यवहार त्यांच्यावर आधारलेला असतो, आणि ह्या अर्थाने ती वैज्ञानिक असतात. पण ह्या संदर्भात 'गृहीतकृत्ये' वैज्ञानिक ज्ञानात शिरत नाहीत. ह्या गृहीतकृत्यांपासून गणित आणि तर्क यांच्या नियमांना अनुसरून जे सर्व निष्कर्ष काढले जातात त्यांचा अनुभवाने पडताळा घेता येतो असे त्यांचे स्वरूप किंवा स्थान असत नाही. तेव्हा त्यांना 'वैज्ञानिक' म्हणण्याचा अर्थ एवढाच राहील की, ह्या मूल्यांपासून वैज्ञानिक व्यवहाराची प्रेरणा मिळते आणि ती वैज्ञानिक व्यवहाराची पद्धती निश्चित करतात आणि म्हणून त्यांच्यामुळे वैज्ञानिक व्यवहार, आणि त्याचे फलित असलेले वैज्ञानिक ज्ञान, शक्य होते व या अर्थाने ती वैज्ञानिक ज्ञानाची गृहीतकृत्ये आहेत. पण हे म्हणणेही अधिक तपासून पहावे लागेल.

कर्मठ आधुनिक वैज्ञानिकांना प्लेटोसारख्या पूर्वसूरींचा निर्देश फारसा पसंत पडत नाही. पण आपल्याला असा पूर्वग्रह बाळगण्याचे कारण नाही. प्लेटोने वैज्ञानिक पद्धतीचा आराखडा निश्चित केला असे म्हणणे योग्य ठरेल. एकतर त्याने निगामी (डीडक्टिव्ह) गणिताची (भूमितीची) रीत पक्की केली आणि विशेषतः खगोलशास्त्रात निरीक्षणाने ग्रहांची जी स्थाने दिसून आलेली असतात त्यांचा उलगडा भूमितीच्या नियमांच्या आधारे केला पाहिजे, ही सर्व दृष्ट स्थाने भूमितीच्या नियमात सुसंगतपणे ओवून दाखविली पाहिजेत अशी भूमिका स्वीकारली, म्हणजे पुढे केप्लर-न्यूटनने जी कामगिरी बजावली ती सर्व प्लेटोच्या भूमिकेत अभिप्रेत होती. आता ह्या स्वरूपाचे जे वैज्ञानिक ज्ञान असते त्याला स्वयंभू मूल्य असते असा प्लेटोचा सिद्धांत आहे. कारण हे विवेकशील (रॅशनल) ज्ञान असते. जे खरेखुरे अस्तित्व आहे, 'सत्' आहे ते स्वरूपतः विवेकशील असते, त्याच्यात विवेकाच्या तत्त्वाचा आविष्कार झालेला असतो, त्याची घडण विवेकशील असते. हा विश्वाच्या स्वरूपाविषयीचा सिद्धांत झाला. मानवी मनाच्या, 'आत्म्या'च्या बाजूने पाहिले तर विवेकशक्ती हा आत्म्याचा सर्वश्रेष्ठ घटक असतो. विश्वाच्या विवेकशील घडणीचे ग्रहण करण्याने ह्या विवेकशक्तीचा विकास घडून येतो, तिचे साफल्य, म्हणजे मानवी आत्म्याचे साफल्य ह्या ज्ञानात सामावलेले असते, हे ज्ञान म्हणजे मानवी आत्म्याचे विकसित, सुफलित असे स्वरूप असते आणि म्हणून ज्ञानाला, वैज्ञानिक, विवेकाधिष्ठित ज्ञानाला स्वयंभू मूल्य आहे अशी प्लेटोची ज्ञानाकडे पहाण्याची दृष्टी आहे. म्हणजे ज्ञानाला केवळ

साधनमूल्य नाही आणि त्याला साधनमूल्य आहे की नाही हा गौण प्रश्न आहे. ज्ञानाला साधनमूल्य आहे आणि विश्वाचे स्वरूप, मानवी आत्म्याचे स्वरूप आणि त्यांच्यामधील संबंध यांच्याविषयीच्या एका दर्शनावर ते आधारलेले आहे. स्पिनोझा आणि आइन्स्टाइन यांचीं वैज्ञानिक ज्ञानाकडे पहाण्याची दृष्टी याच वळणाची आहे.

ह्या दृष्टीला अनुसरून वैज्ञानिक व्यवहार हा सबंध जीवनाला व्यापणाऱ्या आध्यात्मिक-नैतिक साधनेचा भाग असतो. पण विज्ञानाकडे वेगळ्या दृष्टीने पहाता येईल. 'विज्ञान हे बळ आहे' असे बेकन म्हणतो. निसर्गातील घटना ज्या नियमांना अनुसरून घडतात त्यांचे ज्ञान म्हणजे विज्ञान. हे नियम शोधून काढायचे तंत्र आता शोधून काढण्यात आले आहे. हे तंत्र म्हणजे वैज्ञानिक विचारपद्धती. निसर्ग-नियमांचे ज्ञान जर आपल्याला असेल तर त्याचा वापर करून आपल्याला जे घडवून आणायचे असेल ते आपण घडवून आणू शकतो. म्हणून ज्ञान हे बळ आहे. ज्ञानाला स्वयंभू मूल्य नाही. त्याच्या ठिकाणी साधनमूल्य, उपयुक्ततेचे मूल्य आहे. 'तुम्ही सत्य जाणाल आणि सत्य तुम्हाला मुक्त करील' ह्या वाक्यात प्लेटोच्या भूमिकेचे सार येते. 'तुम्ही सत्य जाणाल आणि सत्य तुम्हाला बळ देईल' ही बेकनची भूमिका. बळ म्हणजे आपल्याला हव्या त्या घटना घडवून आणण्याचे बळ.

पण कोणत्या प्रकारच्या घटना घडवून आणण्यासाठी, कोणत्या गोष्टी साधण्यासाठी हे बळ वापरावे ह्याची निवड करण्याचे तत्त्व वैज्ञानिक ज्ञानापासून किंवा वैज्ञानिक पद्धतीपासून लाभत नाही हे उघड आहे. हे ज्ञान सर्व माणसांच्या कल्याणासाठी वापरावे अशीच विज्ञानामागची प्रेरणा असते असे म्हणता येत नाही. एखाद्या विशिष्ट वंशाला, राष्ट्राला, वर्गाला जगावरचे स्वामित्व प्राप्त करून देण्यासाठीही ते वापरता येईल. सर्व माणसांच्या कल्याणासाठी वैज्ञानिक ज्ञानाचा वापर करणे योग्य आहे, माणसांच्या एखाद्या गटाला दडपून टाकण्यासाठी, त्याला अंकित करण्यासाठी त्याचा उपयोग करणे गैर आहे हे एक सरळ, साधे, उघड असे सत्य असेल. पण हे वैज्ञानिक सत्य नाही. वैज्ञानिक ज्ञानाचा भाग असलेले ते सत्य नाही किंवा वैज्ञानिक पद्धतीने जे सिद्ध करता येईल असे ते सत्य नाही. माझे स्वतःचे कल्याण साधण्याची माझी स्वाभाविक प्रवृत्ती असते पण ह्याबरोबरच इतरांचा आपापले कल्याण साधण्याचा अधिकारही मान्य केला पाहिजे, हा अधिकार मी नाकारला तर ते अन्याय्य ठरेल, न्यायाचे तत्त्व मी पाळले पाहिजे, ह्याच्यापलीकडे जाऊन, स्वतःच्या कल्याणाला मर्यादा घालून इतरांचे कल्याण साधण्यासाठी मी झटले पाहिजे, ह्याच्यात माझे उच्चतर कल्याण असते ही आपल्याला परिचित असलेली अशी तत्त्वे आहेत. पण ती वैज्ञानिक पद्धतीने सिद्ध करण्यात आलेली किंवा सिद्ध करता येतील अशी तत्त्वे नव्हत. त्यांचा एक उगम, धार्मिक परंपरेत आढळतो. ज्यांना धर्म वर्ज्य असतो ते त्यांचा उगम 'मानवी प्रकृती'त किंवा मानवी 'विवेकशीलते'त शोधतात. पण हा शोध वैज्ञानिक पद्धतीपलीकडे जाऊन करावा लागतो.

आपण व्यक्तिस्वातंत्र्याचे मूल्य घेऊ. व्यक्तिस्वातंत्र्याचे मूल्य वैज्ञानिक पद्धतीत अभिप्रेत आहे ह्या म्हणण्याच्या समर्थनासाठी असा युक्तिवाद करता येईल : कोणतेही विधान श्रद्धेने सत्य म्हणून स्वीकारणे वैज्ञानिक पद्धतीत बसत नाही. अनुभवजन्य पुराव्याशी आणि तर्काशी ते सुसंगत आहे की नाही हे तपासून पाहूनच ते स्वीकारावे लागते. अशी चिकित्सा करण्याचा व्यक्तीचा अधिकार, म्हणजे व्यक्तीचे स्वातंत्र्य जर मान्य करण्यात येत नसेल तर वैज्ञानिक व्यवहार अशक्य होईल. म्हणून विज्ञानात व्यक्तिस्वातंत्र्याचे मूल्य अभिप्रेत आहे. काही मर्यादेत हे म्हणणे मान्य होण्यासारखे आहे पण ह्या मर्यादा महत्त्वाच्या आहेत.

जर एखाद्या समाजात व्यक्तींना स्वतंत्रपणे विचार करण्याची, जे ज्ञान म्हणून पुढे करण्यात येते त्याची चिकित्सा करण्याची मोकळीकच नसेल तर त्या समाजात विज्ञानाचा पद्धतशीरपणे विकास होणार नाही हे म्हणणे योग्य आहे. पण जर एखाद्या समाजात विज्ञानाचा पद्धतशीरपणे विकास घडून

येत असल्याचे दिसून येत असेल, तर त्या समाजात व्यक्तिस्वातंत्र्याचे मूल्य मान्य झालेले असणार हे म्हणणे टिकण्यासारखे नाही. भौतिक विश्वाविषयीचे विज्ञान घेतले, तर त्याच्यात नवीन शोध कसे लावावेत, म्हणजे नवीन ज्ञान कसे निर्माण करावे याच्या तंत्रावर आता वैज्ञानिकांची हुकमत आहे. ह्या शोधांवर अतिशय प्रबळ असे तंत्रज्ञान रचता येते हे सर्वांना माहीत आहे. ह्या तंत्रज्ञानापासून लाभणाऱ्या सामर्थ्याचा मोह एखाद्या वैज्ञानिकाला किंवा वैज्ञानिकांच्या गटाला किंवा त्यांना राबविणाऱ्या सत्ताधीशांना असेल. ह्यासाठी विज्ञानाची वाढ करण्याची त्यांची धडपड असेल. विज्ञानाची वाढ करायची तर नवीन कल्पनांचे स्वागत केले पाहिजे, त्यांचा पाठपुरावा करायला उत्तेजन दिले पाहिजे याची जाणीव त्यांना असेल आणि म्हणून ह्या क्षेत्रापुरते 'विचारस्वातंत्र्य' ते सर्वांना देतील. पण म्हणून विचारस्वातंत्र्य हे मूल्य म्हणून त्यांनी स्वीकारले आहे असे म्हणता येणार नाही.

सोव्हिएट रशियात सर्व वैज्ञानिक डायालेक्टिकल भौतिकवाद सत्य म्हणून स्वीकारतात. हा ते अर्थात् श्रद्धेने स्वीकारतात किंवा स्वीकारला आहे अशी बतावणी करतात. त्याची चिकित्सा करण्याचे स्वातंत्र्य त्यांना नसते. तो सत्य कसा आहे हे दाखवून देण्याएवढेच स्वातंत्र्य त्यांना असते. पण भौतिक विज्ञानाच्या व्यवहारात वैचारिक स्वातंत्र्याच्या अभावापासून काही अडकाठी निर्माण होत नाही. संगीताच्या क्षेत्रात जसे कित्येकांना प्रतिभेचे देणे लाभलेले असते तसे गणिताच्या किंवा विज्ञानाच्या क्षेत्रातही कित्येकांना असते. त्यांना मूलतः नवीन असलेल्या कल्पना सुचतात, त्यांच्यापासून जे निष्कर्ष निष्पन्न होत असतील त्याची निरीक्षणापासून प्राप्त होणाऱ्या पुराव्याशी सांगड घालण्याची असाधारण हातोटी त्यांना साधलेली असते. भौतिक ज्ञानापासून जे अद्‌भुत सामर्थ्य मिळू शकते त्याची कल्पना सत्ताधीशांना आली की, अशा गुणी वैज्ञानिकांना ते आपल्या क्षेत्रापुरती सर्व मोकळीक देतात. आणि गवई जसा संगीतात रमलेला असतो आणि त्याच्या धुंदीत जगत असतो तसे हे वैज्ञानिकही शास्त्रीय संशोधनात धुंद राहू शकतात. पण जसे गवयाचे संगीत आणि त्याचे इतर जीवन यांच्यात काही संबंध नसणे शक्य असते तसे शास्त्रज्ञांचे विज्ञान आणि त्यांचे इतर जीवन आणि सामाजिक जीवन यांच्यामध्ये काहीही अर्थपूर्ण संबंध नसणे शक्य आहे. उलट संगीताची साधना हा व्यापक जीवन-साधनेचा भाग असू शकेल आणि विज्ञानही व्यापक वैयक्तिक व सामाजिक साधनेचा भाग बनू शकेल पण मग ज्या मूल्यांवर ही साधना आधारली असेल त्यांचा उगम विज्ञानात असणार नाही, तो वेगळ्या मानवी प्रेरणांमध्ये आणि शक्तींमध्ये असेल.



शैली : विशिष्ट पर्यायांची निवड

रमेश वा. धोंगडे

१

आविष्करणातील पर्यायांपैकी विशिष्ट पर्यायांची निवड म्हणजे शैली अशी शैलीची एक व्याख्या शैलीविज्ञानात केली जाते. वाक्यरचनेतील शब्दांच्या अनुक्रमाचे पर्याय, पर्यायी शब्दांतील शब्दांच्या निवडीचे पर्याय, अर्थदृष्टया वाक्यांच्या जुळणीचे पर्याय हे पर्याय सहजपणे दिसणारे, जाणवणारे आहेत. स्वनस्तरावरील पर्याय किंवा वाक्यरचनेतील व्याकरणविषयक पर्याय हे सहजपणे न दिसणारे आहेत. मात्र शैली-चिकित्सेत या सर्वच पर्यायांचा विचार करावा लागतो.

उपलब्ध पर्यायांपैकी विशिष्ट पर्यायांची निवड लेखक किंवा कवी जाणीवपूर्वक करतात असा अर्थ 'पर्यायांची निवड' या शब्दांत अभिप्रेत नाही. कविता ही घटना असते. ती घडलेली असते. चांगली कविता 'केलेली' नसते. तथापि भाषेच्या उपलब्ध पर्यायांच्या पार्श्वभूमीवर कवितेतील पर्यायांची चर्चा निश्चितच उपयुक्त ठरणारी आहे.

शैलीच्या वर दिलेल्या व्याख्येची चर्चा करण्यासाठी खानोलकरांची पुढील कविता घेऊ :

लकेरताना

१. मौनांत पाखरांचें वनगीत शोधतांना
२. विजनांत सर्वदूर आलों कसा कळेना
३. पाण्यावरील पान वाहून दूर जातें
४. पाण्यास कां मुळी तें शोधून सापडेना ?
५. टाकूनही उसासे, ढाळून उष्ण अश्रू
६. जागे न गीत, जाग लागे न जाणतांना.
७. एकांत निर्झराचा धरतो हळूच ठेका
८. अळुमाळ गीत तैसें सहजींच कां जुळेना ?
९. निद्रिस्त वळचणीला असतो बसून पक्षी :
१०. चाहूल पदरवांची मिळतांच हालि ये ना.
११. काहीं नकोच होतें, गाणें नको न होतें :
१२. मिळतें न मागतांही, मागूनही मिळेना.
१३. मुखरीत मौन गेलों वनगीत गात गात :
१४. विजनात सर्वदूर त्याच्या लकेरताना

पदस्तरावरील निवडीचा प्रथम विचार करू. **मौन–मुग्धता–मूकता** इत्यादी पर्यायांतून **मौन** या शब्दाची निवड का झाली ? याचे प्रमुख कारण स्वनस्तरावर शोधावे लागेल. ओळ १ मध्ये त आणि न या दन्त्य स्वरांचा अनुप्रास आहे. **वनगीत** या नवनिर्मित शब्दाची रचना आणि त्याची निवड याच कारणासाठी समर्थनीय आहे.

दुसऱ्या ओळीतील **सर्वदूर** हा शब्द लक्षणीय आहे. **दूर–अति दूर–लांब** या पर्यायांतून दूर शब्द घेऊन खानोलकर सर्वदूर असे एक नवीन सामासिक पद बनवतात. 'सर्व बाजूंनी दूर' हा त्याचा अर्थ केवळ 'दूर' या अर्थापेक्षा अधिक स्पष्ट आहे. **विजन** या शब्दाच्या अर्थाला तो पुष्टी देतो.

पाचव्या ओळीत **उसासा–निःश्वास–सुस्कारा** या पर्यायांतील **उसासा** याची निवड, **अश्रू ढाळणे–टिपं गाळणे–रडणे–पाणी काढणे–अश्रू सिंचन करणे–आसवे ढाळणे–आसू ढाळणे** या पर्यायांपैकी **अश्रू ढाळणे** याची निवड याचे कारणही स्वनस्तरावर सापडते. या सर्व ओळीत ऱ्हस्व आणि दीर्घ धरून पाच उ आहेत. **उसासा** हा एकच पर्याय उ-युक्त आहे. **उष्ण** या विशेषणाची निवड म्हणूनच समर्पक आहे. **अश्रू** आणि **आसू** हे दोनही पर्याय समान ताकदीचे असले, तरी **उष्ण** या विशेषणाचे साहचर्य **अश्रू** या शब्दाबरोबर अधिक आहे म्हणून **अश्रू** ची निवड योग्य दिसते.

दहाव्या ओळीत **पदरवांची** या शब्दाऐवजी **पावलांची** हा शब्द शक्य होता. **पदरव** या शब्दाची निवड खानोलकरांच्या संस्कृतप्रचुर शब्दरचना करण्याच्या हव्यासाचा एक भाग आहे. **मौन, विजन, गीत, एकांत, निर्झर, निद्रिस्त** इत्यादी शब्द हा हव्यास दाखवतात. अर्थात **पदरव** याच्या निवडीने काही विशेष परिणाम साधला आहे असे नाही.

अनुक्रमणिका





वाक्यरचनेच्या स्तरावरील निवडीचा विचार करताना प्रथम एक गोष्ट लक्षात येते. ती अशी, की या सबंध कवितेत जेथे जेथे कर्ता किंवा भोक्ता [+ मानुष] आहे तेथे तेथे तो गाळला आहे. पहिल्या ओळीतील **आलो** आणि तेराव्या ओळीतील **गेलो** या क्रियापदांचा मी हा कर्ता लुप्त आहे. ही निवड खानोलकर का करतात ? क्रियापदांच्या लिंगवचनपुरुष प्रत्ययांवरून त्यांचा कर्ता न सांगताही कळतो म्हणून कर्ता देणे जरुरीचे नाही हे एक कारण मानता येईल. पण तेवढे एकच कारण असते तर ही पद्धत नियमाची असल्याने तो शैलीविशेष ठरला नसता. दहाव्या आणि अकराव्या ओळींत **मी** हा कर्ता नाही. तरीही **मी** या शब्दाची कुठेही योजना नाही. या सर्वच कवितेतून **मी** या शब्दाला हद्दपार केल्याने अर्थस्तरावर त्याचा परिणाम दिसतो. एक प्रकारे ही कविता अतिशय व्यक्तिगत आहे. खानोलकर स्वतःच्या सृजनतेविषयी बोलतात. पण कवितेचा प्रत्यक्ष परिणाम मात्र व्यक्तिनिष्ठा न राहता सार्वत्रिक होतो. म्हणजे ही कविता एकंदरच काव्य–प्रक्रियेविषयी बोलते.

सहाव्या ओळीची वाक्यरचना लक्षणीय आहे.

क) गीत जागत नाही, गीत जागताना जाग लागत नाही.

ख) गीत न जागे, गीत जागताना जाग न लागे

ग) न जागे गीत, गीत जागताना जाग न लागे

घ) जागे न गीत, जागताना जाग न लागे

च) जागे न गीत, जाग न लागे जागताना

छ) जागे न गीत, जाग लागे न जागताता

अशा अनेक पर्यायांतून छ या पर्यायाची निवड का केली ? गीत हा कर्ता दोन्ही ठिकाणी असल्याने तो एकदाच वापरण्यात काव्यसुलभ मितता आहे. या रचनेने ग आणि त या ध्वनींचा अनुप्रासही साधतो. अर्थात मात्रावृत्ताचा खंड **जाग** या शब्दानंतर येतो तर वाक्यरचनेतील स्वल्पविराम त्यापूर्वी येतो. **जाग** या शब्दाचे अनुक्रमे **स्फुरणे, जाणीव, स्फुरणे** हे अर्थ या ओळीची काव्यात्मकता वाढवतात.

नवव्या ओळीची वाक्यरचना ही नेहमीची रचना नाही. **निद्रिस्त पक्षी** हा पदबंध वाक्यातील इतर शब्दांनी फोडला आहे. या कवितेत अशी रचना अन्यत्र कुठेही नाही. या रचनेच्या निवडीचे एक कारण स्पष्ट आहे. दहाव्या ओळीतील क्रियापदाचा कर्ता **पक्षी** आहे. त्यामुळे दोन्ही ओळींच्यामध्ये **पक्षी** हा शब्द योजून परत मितता साधली आहे.

अकराव्या ओळीतील रचनेत **नकोच** मधील **च** पुढे येणाऱ्या **नको न** मधल्या न चा तोल राखतो. त्यामुळे तो नकार **न** असा एकाक्षरी असूनही हरवत नाही किंवा दुर्लक्षित होत नाही. या ओळीत **गाणे** हा शब्द शेवटी घेता आला असता पुढच्या ओळीच्या क्रियापदाचे तो कर्म असल्यामुळे नवव्या व दहाव्या ओळीसारखी मितता येथेही साधता आली असती.

होते नको न काही, होते नको न गाणे

असा पर्याय निवडता आला असता. अर्थात अर्थदृष्टचा **काही नकोच होते** यातील बल त्यात राहिले नसते.

बाराव्या ओळीची मूळ रचना अशी :

(गाणे) न मागताही मिळते (तर) मागूनही मिळत नाही यातून

न मागताही मिळते, मागूनही मिळत नाही
न मागताही मिळते, मागूनही मिळे न
न मागताही मिळते, मागूनही न मिळे
न मागताही मिळते, मागूनही मिळेना
मिळते न मागताही, मागूनही मिळेना

शेवटचा पर्याय निवडण्यात यमक आणि वृत्त हे कारण असले, तरी

मागता मिळणे आणि **मागून मिळणे**

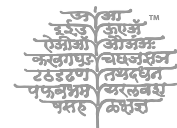
या दोहोंचा अर्थ

मागितल्यावर मिळणे

असाच आहे. **–ऊन** आणि **–त** प्रत्ययान्त अन्यरूपांत क्रियापदांची निवड फक्त रूपवैचित्र्यासाठी आहे आणि कवितेत ती समर्थनीय आहे.

अर्थस्तरावरील या कवितेची रचना कशी आहे ते आता पाहू. पहिल्या दोन ओळींत स्वत:विषयी कवी एक विधान करतो. हे विधान कवितेच्या शोधात तो जगापासून दुरावला अशा अर्थाचे आहे. यानंतरच्या प्रत्येक दोन ओळींत कविता-निर्मितीविषयी सामान्य विधाने आहेत. या सर्व विधानांत कवितेच्या निर्मितीतील सहजपणा किंवा तिचा नेणिवेतून होणारा जन्म हाच अर्थ वेगवेगळ्या तऱ्हेने सांगितला आहे. शेवटच्या दोन ओळींत परत

अनुक्रमणिका





कवीचे स्वतःविषयी विधान आहे. म्हणजे या कवितेची अर्थरचना अशी :

१–२ स्वविषयक विधान
३–४ सामान्य विधान : दृष्टान्त
५–६ सामान्य विधान
७–८ सामान्य विधान : दृष्टान्त
९–१० सामान्य विधान : दृष्टान्त
११–१२ सामान्य विधान
१३–१४ स्वविषयक विधान

अर्थरचनेच्या दृष्टीने ही निवड वाईट नाही. पहिल्या दोन आणि शेवटच्या दोन ओळींतील अर्थांची प्रत एकच आहे. मधल्या ओळींचे कार्य या दोहोंचे संबंध प्रस्थापित करणे, किंवा या दोहोंतील साधर्म्यांत दडलेला विरोध दाखविणे, किंवा शेवटचे विधान एका वेगळ्या अर्थाने समृद्ध करणे असे विविध आणि म्हणून पर्याययुक्त असणे शक्य आहे. या कवितेत दोन स्वविषयक विधानांचे संबंध जोडणे एवढाच पर्याय कवीने निवडलेला आहे. म्हणजे असे, की कविता शोधत हा कवी विजनात दूर गेला. मग काव्य हे कसे तरल, अतर्क्य पण सहज अशा अवस्थेत संभवते हे तो सांगतो- पाण्यावर वाहणारे पान जसे पाण्याला गवसत नाही तशाच कविता. प्रयत्नांनी कविता जमत नाही; तिचा उगम नेणिवेत असतो. झऱ्याचे गाणे जसे उत्स्फूर्त तशी कवीला कविता हळुवारपणे सुचावी असे वाटते. वळचणीचा पक्षी जसा चाहूल लागताच दूर उडतो, तशीच कविता जाणीवपूर्वक शब्दबद्ध करू पाहता हातातून निसटते. अनेकदा कवीला जीवनाचा कंटाळा येतो; पण कवितेचा कंटाळा येत नाही. कविता ही मागून मिळत नाही पण न मागताही मिळते. निसर्गातील कविता शोधून ती अभिव्यक्त करताना कवीने जणू मौनच शब्दरूप केले आणि या कवितेचे सादपडसाद त्याला दूर एकांतातच आढळले.

२

आविष्करणातील विविध स्तरांवरील विशिष्ट पर्यायांची निवड म्हणजे शैली या व्याख्येच्या पुष्टयर्थ आतापर्यंत आपण खानोलकरांच्या ' लकेरताना ' या कवितेतील विविध स्तरांवरच्या पर्याय-निवडींची चर्चा केली. हे करताना प्रथम आपण आपल्याला ज्या गोष्टी शैली-विशेष आहेत असे वाटते त्या एकत्र केल्या. मग त्यांचे स्तर शोधले. स्तराच्या क्रमानुसार आपण या विशेषनिवडीचा विचार केला. तो करताना इतर कोणते पर्याय उपलब्ध होते यांचा मागोवा घेतला आणि शेवटी ही निवड का झाली असावी याच्या कारणांचा विचार केला. थोडक्यात शैली-विशेष जाणवणे–त्यांचा स्तर सांगणे–इतर पर्यायांचा मागोवा घेणे–पर्याय निवडीचे कारण शोधणे असे चार टप्पे आपल्या चर्चेत होते.

ज्या गोष्टी शैली-विशेष नाहीत, त्यांतही निवड झालेली असेलच; पण ती निवड आपल्याला शैली-विशेष म्हणून जाणवत नाही म्हणून आपण त्याकडे दुर्लक्ष करतो. उदाहरणार्थ, या कवितेत नामे आणि क्रियापदे यांचे प्रमाण आपल्याला शैली-विशेष म्हणून जाणवत नाही. म्हणून त्याचे प्रमाण या कवितेत १:१ असे असले तरी आपण त्याची नोंद घेतली नाही (कदाचित खानोलकरांच्या इतर कवितांचा विचार केल्यावर खानोलकरांच्या एकंदर काव्यशैलीचा हा विशेष आपणाला जाणवेल आणि त्यावेळी या प्रमाणाची दखल आपल्याला घ्यावी लागेल.).

शैलीची वर दिलेली व्याख्या आणखी काही सांगते. अशीही शक्यता आहे, की एखादी गोष्ट शैली–विशेष असावी असे आपणास वाटते. मग आपण तिचा स्तर ठरवितो. त्यानंतर कोणत्या पर्यायांतून ही निवड झाली हे पाहतो. शेवटी जेव्हा तिचे कारण शोधू लागतो तेव्हा ते सापडत नाही. कारण न सापडणे हा शैलीचिकित्सकाच्या मर्यादित क्षमतेचा भाग असेल, किंवा ही निवड विनाहेतू (आणि म्हणून काव्यदृष्टचा निरर्थक) असेल, किंवा तिचे आपणाला सापडलेले कारण फारसे महत्त्वाचे नसेल, फारसे मोलाचे नसेल. जेव्हा शेवटच्या दोन शक्यता खऱ्या असतात, तेव्हा शैलीची आपण स्वीकारलेली व्याख्या त्या कवितेचा हिणकसपणा दाखविण्यासही उपयुक्त ठरते.

' लकेरताना ' या कवितेत असे काही झाले आहे का ?

उदाहरणार्थ **मुखरीत** या शब्दाची तेराव्या ओळीतील योजना. **मुखरणे** ही खानोलकरांची निर्मिती. **मौन मुखरणे** यांतील विरोध काव्यात्म. पण त्याची संगती किंवा त्यातील सौंदर्य त्यापूर्वीच्या ओळींतून स्पष्ट होत नाही. त्यामुळे एक चांगली काव्य-कल्पना पण वापर न करता आल्याने फारसा परिणाम न साधणारी अशी तिची गत होते.

त, द, ध, न, ल हे दन्त्य आणि त्याजवळचे च (उदा., नकोच), ज (उदा., जाते), स, र हे दन्त्यमूलीय व्यंजन स्वनिम यांची सबंध कवितेत १०५ अशी संख्या आहे. म्हणजे इतर व्यंजनांशी त्यांचे प्रमाण २:१ इतके पडले. कवितेच्या गेयतेवर याचा परिणाम होतो. काही शब्दांची निवडही हा तोल राखण्यासाठी झालेली आहे असे आपण पाहिले. पण यापलीकडे यातून काही साधले आहे असे नाही.

तीच गोष्ट शब्दांच्या निवडीची. **निद्रिस्त** सारखे संस्कृतप्रचुर शब्द आणि **मुखरणे** सारखे नवनिर्मित शब्द यांची एकूण संख्या ३५ आहे. इतर शब्दांशी तुलना करता हे प्रमाण २:१ असे पडले. पण यामुळे काही विशेष साधले असे नाही.

नामे आणि क्रियापदांचे प्रमाणही १:१ असे पडले. शैलीविज्ञानात याला समतोल शैली म्हणतात. पण यामुळेही कवितेच्या परिणामात काही विशेष भर पडेल असे नाही. कदाचित ही सर्वच निरीक्षणे खानोलकरांच्या एकंदर शैलीचा विचार करताना किंवा समकालीनांशी त्यांची तुलना करताना उपयोगी पडतील.

३

उपलब्ध पर्यायांपैकी विशिष्ट पर्यायांची निवड म्हणजे शैली या व्याख्येचा 'लकेरताना' या कवितेच्या संबंधी आपण विचार केला.

शेवटी कवितेविषयी आपली प्रतिक्रिया तपासण्यास या चर्चेचा उपयोग काय होतो ते पाहू.

प्रथम वाचनात ही कविता आवडते ती तिच्या नाद-सौंदर्याने. एक अतिशय तरल असा विषय (कवितेच्या निर्मितीची प्रक्रिया) ही कविता तितक्याच हळुवारपणे हाताळते. मात्र कविता चांगली वाटली तरी अप्रतिम वाटत नाही.

पहिल्या भागात बहुतेक निवडींची कारणे स्वनस्तरावर सापडली. म्हणजे कवितेतील अनुप्रास, त, न आदी दन्त्य व्यंजनांचे प्राबल्य, प्रत्येक दुसऱ्या ओळीचा **–ना** वरील शेवट याच कारणांसाठी पदस्तरावरील आणि वाक्यरचनास्तरावरील निवडी आहेत असे दिसले. कवितेचे नाद-सौंदर्य जाणवते ते यामुळेच. अर्थदृष्टचा कवितेतील दृष्टान्त –पाण्यावरील पान, वळचणीचा पक्षी, निर्झराचे गाणे– हे मूळ विषयाइतकेच तरल आणि कोमल. पाण्यावरील पानाच्या वाहण्याचा हळुवारपणा, वळचणीच्या पक्ष्याच्या हुलकावणीतील तरलपणा, आणि निर्झराच्या गाण्यातील कोमलपणा सहज जाणवणारा आहे.

तथापि इतरत्र विशिष्ट निवड नाही. निवडींना स्वनस्तराखेरीज फारशी महत्त्वाची कारणे नाहीत. त्यामुळेच ही कविता सर्वांगाने परिपूर्ण वाटत नाही. अगदी साधे उदाहरण घ्यायचे तर अर्थस्तरावरील रचनेचे. ही रचना हेतुहीन आहे. दोन-दोन ओळींतील परस्परसंबंध अर्थपूर्ण नाहीत. दृष्टान्ताच्या ओळींची वर-खाली अशी जागा बदलल्याने (उदाहरणार्थ, ओळ ११–१२ च्या जागी ओळ ७-८ घेणे) परिणामात फारसा फरक पडत नाही. खरे म्हणजे ओळ ३ ते १२ पर्यंतची जोडणी पूर्ण विस्कळीत आहे. अर्थरचनेतील हा विस्कळीतपणाच कविता चांगली असली तरी अप्रतिम नाही या प्रतिक्रियेला कारणीभूत आहे. थोडक्यात, अर्थस्तरावर कोणतीही विशेष निवड नसणे हे या कवितेचे शबलस्थान आहे.

अनुक्रमणिका

तमाशा आणि त्याची पूर्व परंपरा

माया सरदेसाई

तमाशा हा लोकनाटचप्रकार पेशवाईच्या उत्तर काळात रूढ झाला अशी सर्वसाधारण समजूत आहे. पण ह्याचा अर्थ एवढाच आहे, की समाजातील उच्च थरातील मंडळींनी ह्या प्रकाराला प्रोत्साहन दिल्यामुळे हा प्रकार पेशवाईच्या उत्तर काळात अतिशय लोकप्रिय ठरला व काही नवे प्रवाह त्याला मिळून तो समृद्धही झाला. कोणतीही कला ही एकाएकी तिच्या विकसित स्वरूपात उदयाला येऊ शकत नाही. त्या आधी तिची मुळे खोल रुजलेली असतात व तिची कितीतरी स्थित्यंतरे घडलेली असतात. दशावतारी नाटके, ललिते ही धार्मिक उत्सवाच्या वेळी सादर होत असल्याचे उल्लेख एकनाथ, तुकाराम, रामदास ह्यांच्या वाङ्मयात आढळतात. पेशवाईच्या काळातही अशा प्रकारचे खेळ धार्मिक उत्सवप्रसंगी होत असल्याचे उल्लेख नानासाहेब पेशवे, सवाई माधवराव पेशवे ह्यांच्या डायऱ्यांमध्ये स्पष्टपणे आढळतात. दशावतारी नाटकात व ललितात आरंभीला लोकांचे लक्ष वेधून घेण्यास छडिदाराचे विनोदी पात्र व सूत्रधार ह्यांच्यांत बाष्कळ विनोद होत असे. तोच विनोद तमाशा ऊर्फ लोकनाटयाने सोंगाड्याच्या रूपात उचलला असे म्हणण्यास प्रत्यवाय नसावा. महाराष्ट्रातील लोकनाटचपरंपरेला महाराष्ट्राबाहेरील लोकनाटचपरंपरांमधील काही प्रवाह मिळून पेशवाईच्या उत्तर काळात मराठी लोकनाटयाला विशिष्ट असे रूप प्राप्त झाले हे दाखविण्याचा येथे प्रयत्न केला आहे.

प्रथमदर्शनीच एक गोष्ट आपल्या लक्षात येते ती अशी, की ज्यांनी तमाशाचे फड गाजविले असे अनंतफंदी, रामजोशी, सगनभाऊ हैबी, होनाजीबाळ ह्यांनी तमाशा हा शब्द आपल्या लावण्यांमध्ये कुठेही वापरलेला नाही. काही विद्वानांचे असे म्हणणे आहे, की मराठ्यांचा मुसलमानांशी संबंध येताच त्यांच्याकडील करमणुकीचा प्रकार लोकांनी महाराष्ट्रात आणला. मराठी रंगभूमीकार आ. वि. कुलकर्णी म्हणतात, "तमाशे मुसलमानी अमदानीत सुरू झाले असून, बादशाही वैभवाबरोबर जे चैनीचे प्रकार महाराष्ट्रात आले त्यांत यांची गणना होते". (मराठी रंगभूमी भाग १, पृ. ३४). श्री. आ. वि. कुलकर्णी ह्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे तमाशासारखा लोकनाटचप्रकार मुसलमान लोकांत मुळीच प्रचलित नव्हता. कारण मुसलमानी धर्मात करमणुकीच्या प्रकारांना बंदी आहे. जे काही करमणुकीचे प्रकार राजदरबारी उदय पावले ते हिंदूंच्या संसर्गामुळेच ! पहिले उर्दू नाटक इंद्रसभा हे काव्यनाटक असून ते किर्लोस्करांच्या काळीच प्रथम रंगभूमीवर आले. ह्यामुळे आ. वि. कुलकर्णी ह्यांच्या मताला काहीच आधार नाही.

महाराष्ट्र नाटचकला व नाटचवाङ्मयकर्ते श्री. गणेश रंगनाथ दंडवते ह्यांनी तमाशे कानडी भाषेतून आले असावेत असे अनुमान केले आहे. त्यांचे म्हणणे असे, की कानडी भाषा मराठीच्या मानाने प्राचीन असल्याने तेथील नाटचप्रकारावरून मराठ्यांनी हा प्रकार महाराष्ट्रात आणला असावा. कानडी लोकनाटच "एक्कडी गाण" अथवा "बाइलाटा" ह्याचे स्वरूप तमाशापेक्षा सर्वस्वी भिन्न आहे. त्यामुळे दंडवते ह्यांच्या म्हणण्यालाही आधार नाही. तमाशा हा लोकनाटचप्रकार महाराष्ट्रात जर बाहेरून आला असता तर तो महाराष्ट्रात इतका कधीच रुजला नसता. महाराष्ट्राला त्यात स्वतःचे प्रतिबिंब जाणवले, स्वतःच्या भावभावना जाणवल्या, मनाची आर्त जाणवली, कल्पनेत बहरलेले विश्व रंगमंचावर आढळले; सामान्यांच्या आशा-आकांक्षांना रंगभूमीवर का होईना, महत्त्व प्राप्त झालेले दिसले आणि मराठी मन वेडावून गेले. मोठमोठ्या सरदारांपासून सामान्य बारगिरापर्यंत साऱ्यांचे भावविश्व शाहिरांनी लावणीत साकार केले. पतीच्या सतत मोहिमांमुळे चार भिंतींत गुदमरलेले गृहिणीचे दुःखही त्यांनी रंगमंचावर बोलके केले. "पंचकल्याणी घोडा अबलख" किंवा "नका टाकूनि जाउ" यांसारख्या लावण्या

गृहिणीचे दु:ख बोलके करणाऱ्या आहेत. कलगी तुऱ्याचे अध्यात्म हेही प्रकार मराठी मनाचेच उत्स्फूर्त आविष्कार होत. उर्दू गझल कवाल्यातून किंवा सूफी संप्रदायातून ते आलेले नाहीत.

तमाशा हा शब्द तेलुगू भाषेत फार मोठ्या प्रमाणात रूढ आहे. हा शब्द मूळचा तेलुगू नसून तो उर्दू भाषेतून तेलुगू भाषेत शिरला आहे. हा शब्द नाटक ह्या अर्थाने तेलुगू भाषेत वापरला जात नसून एखादे चमत्कृतिजनक दृश्य पाहणे ह्या अर्थाने वापरला जातो. तेलुगू लोकनाट्याला "बायलाट" आणि यक्षगान असे शब्द रूढ आहेत. बायलाटा म्हणजे बाहेर उघड्या मैदानात करावयाचे नाटक. महाराष्ट्रात अशा प्रकारांना खेळ हेच नाव आहे. कोकणातही पौराणिक कथानकांवर खेळ करण्याची प्रथा फार जुनी असून हे खेळ विवाहप्रसंगी किंवा उत्सवप्रसंगी सादर करतात. ही परंपरा कोकणात अजूनही सुरू आहे. खेळ करणारांना "खेळे" असे म्हणतात.

तंजावरच्या भोसले राजांच्या नाटकात "तमाशा" हा शब्द विशिष्ट अर्थाने वापरण्यात आला आहे. लक्ष्मी नारायणकल्याण (शाहराज भोसले, इ. स. १६०४–१७११) ह्या नाटकात विष्णूच्या आज्ञेवरून जेठींना (मल्ल) मल्लयुद्धाला पाचारण करण्यात येते तेव्हा मल्ल म्हणतात, "स्वामींनी तमासा पहावा". येथे तमासा म्हणजे खेळ. मल्लयुद्धाचा पराक्रम पहावा असाच अर्थ आहे. भोसले राजांनी आपल्या नाटकांना तमाशा हा शब्द कधीच वापरला नाही हे लक्षात ठेवण्यासारखे आहे. ते आपल्या नाटकांना रूपक, उपरूपक, नाटक, महानाटक असेच संबोधतात. त्यांच्या नाटकांचे स्वरूप संपूर्णतया धार्मिक आहे. राजा प्रतापसिंहाच्या पार्वतीकल्याण ह्या नाटकात नारद म्हणतो, "फार दिवस झाले. युद्धाचा तमासा दृष्टीस पडत नाही." येथेही तमाशा म्हणजे अद्भुतरम्यप्रसंग, चटकदार दृश्य असाच अर्थ अभिप्रेत आहे. राजा प्रतापसिंह भोसले ह्याचा काळ इ. स. १७३९ ते १७६४ हा आहे. म्हणजे सतराव्या शतकापासूनच उर्दू भाषेतील हा शब्द चटकदार दृश्य या अर्थाने मराठीत वापरला जाऊ लागला होता असे दिसते. पण मराठ्यांच्या काळात किंवा पेशवाईच्या पूर्वकाळातही नाटकाला "खेळ" हीच संज्ञा होती. तमाशा हा शब्द नव्हता. इंग्रजीच्या काळात पेशवाई नष्ट होताच तमाशा ह्या लोकनाट्यात अनेक अनिष्ट प्रकार शिरले व त्या काळात ह्या लोकनाट्याला "तमाशा" हा शब्द सर्रास वापरला जाऊ लागला असावा असे वाटते. अर्थात हे अनुमान आहे व ह्यात मतभेदाला बराच अवसर आहे.

तमाशा म्हणजे लोकनाट्य ह्याच्या स्वरूपाचा अभ्यास केल्यास त्याच्या प्रयोगाची पुढील अंगे दिसून येतात. १) गणपती व शारदास्तवन, २) गवळणी, ३) लावण्या (शृंगारिक व भेदिक), ४) एखादे पौराणिक कथानक (इंग्रजी राजवटीत ह्याचे वगात रूपान्तर झाले).

तमाशाचे पहिले अंग गणेश व सरस्वतिस्तवन अथवा गण म्हणणे ! हा भारतीय नाट्यशास्त्रातील इष्टदेवतास्तुतीचाच भाग होय. आपल्याकडे कोणत्याही विधायक कार्याचा आरंभ ह्या देवतांच्या स्तुतीनेच होतो. म्हणून ह्या परंपरेबद्दल अधिक काही लिहिण्याची आवश्यकता नाही.

लोकनाट्यातील दुसरा भाग गवळणी ! ज्ञानेश्वर, नामदेव, एकनाथ ह्या संतांनी गवळणींची रचना केली आहे. सामान्य जनांना भक्तिमार्गाचे सोपे विवेचन श्रीकृष्ण व गवळणी ह्यांच्या चरित्राइतके दुसरीकडे सापडणे शक्य नाही. लोकांना आवडणारा रसराज शृंगार व त्याला दिलेली भक्तिरसाची डूब ह्यामुळे सामान्य लोकांच्या अंतरंगात भक्तीला स्थान मिळणे सुलभ झाले. परमेश्वरप्राप्तीकरता तळमळणारा जीवात्मा म्हणजे गोपी व परमात्मा म्हणजे कृष्ण ! गोपीकृष्ण-मिलन म्हणजे जीवात्मा व परमात्मा ह्यांचे ऐक्य ! ह्या हेतूनेच संतांनी विराण्या रचल्या. एकनाथांच्या पाच रंगाच्या पाच गौळणी हे सुंदर नाट्यगीत आहे. नाथांच्या काळी "ललितात" ह्या गौळणी येत असाव्यात असे त्यांच्या रंगरूपावरून दिसते. नाथांची कित्येक "भारुडे" रंगभूमीवर सोंगे आणून अभिनित केली जात असावीत असे त्यांच्या चालीवरून व अभिनयाला पोषक अशा शब्दरचनेवरून दिसून येते. गवळणी रचणे हा महाराष्ट्राचा आवडता छंद आहे. हा छंदच लोकनाट्यात गवळणींच्या रूपाने साकार झाला.

जयदेव कवीचे "गीत गोविंद" हे संस्कृत नाट्य-काव्य तेराव्या शतकात नृत्याभिनयपूर्वक संपूर्ण भारतात गायिले जात होते. बाराव्या शतकापासून सतराव्या शतकापर्यंत संपूर्ण भारतात कृष्णभक्तीला उधाण आले होते. सतराव्या शतकातील बंगाल-मधील यात्रा नाटक, उत्तर प्रदेशातील रास नाटके, दक्षिणेकडील भागवतमेळे, महाराष्ट्रातील दशावतारी, कोकणातील जागर, काला वगैरे लोकनाट्यप्रकार आवर्जून कृष्णलीला दाखवीत. तेलुगू यक्षगानात सतराव्या शतकाच्या आरंभापासूनच कृष्ण व गौळणी ह्यांच्या लीला दाखविण्याचे प्रसंग आढळतात. तंजावरचा नायकराजा विजयराघव (राज्यकाल इ. स. १६३० ते १६७२) ह्याने तेलुगू भाषेत वीस नाटके लिहिली. त्याच्या "कालियादमन" ह्या यक्षगान नाटकात कृष्ण, गौळणी, त्यांची दह्या-दुधाची चोरी, गोपींची गाऱ्हाणी वगैरे प्रसंग सर्रास दाखविले आहेत. ह्याच्या नाटकात आताम्मा ह्या नावाचे एक पात्र असते. ही बाई साऱ्या गवळणींवर देखरेख करते तशीच आध्यात्मिक तत्त्वज्ञानही सांगते. तमाशातील मावशीबाईचे ह्या पात्राशी विलक्षण साम्य आहे. मराठ्यांचा संचार दक्षिण भारतात सर्वत्र होत असल्याने त्यांनी अशा प्रकारचे खेळ पाहिले असावेत व तशी दृश्ये त्यांनी आपल्या लोक-नाट्यांत आवर्जून दाखविली असावीत. शिवाय महाराष्ट्राला गवळणी मुळीच परक्या नव्हत्या. लोकनाट्यात कृष्णलीला दाखविण्याचे मूळ संस्कृत नाटकांतील उपरूपके ह्या प्रकारात आढळते. "दशरूप" कार धनंजय याने (७ वे शतक) "रास" ह्या उपरूपकाचा समावेश नाटकात केला आहे. तो म्हणतो :–

डोम्बी, श्रीगदितं भाणो भाणी प्रस्थान रासकः
काव्यं च सप्त नृत्यस्य भेदाः स्युस्तेऽपि भाणवत्
(प्रथम प्रकाश, श्लोक ८)

विश्वनाथ (साहित्यदर्पण) व शारदातनय (भाव-प्रकाशनम) ह्या तेराव्या शतकातील नाट्यावरील भाष्यकारांनीही "रास" ह्या एकांकी नाट्यप्रकाराला मानाचे स्थान दिले आहे. ह्या प्रकारात कृष्ण व गोपी ह्यांच्या शृंगाराचे वर्णन असून शेवट रासनृत्यात होतो. तंजावरच्या भोसले राजांनीही अशा प्रकारच्या कृष्णलीलेवर आधारित "रास" नाटके लिहिली आहेत. हा प्रकार सोळाव्या शतकात उत्तर हिंदु-स्थानात फार लोकप्रिय होता. जैन पंडितांनी धर्म-प्रचाराकरिता ह्या नाट्यप्रकाराचा उपयोग फार मोठ्या प्रमाणात केला. ह्यातील कृष्णलीला काढून त्याऐवजी जैन संतांची चरित्रे त्यांनी प्राकृत भाषेत गायिली ('हिन्दी नाटक : उद्गम और विकास' ह्या ग्रंथाची प्रस्तावना.). सोळाव्या व सतराव्या शतकांत रास नाटके त्या त्या प्रादेशिक भाषांमधून सादर होत असत. मराठ्यांचा संचार सर्व हिंदुस्थानभर असल्याने ह्या नाटकातील काही भाग तमाशात येणे अपरिहार्यच आहे.

तमाशातील तिसरा महत्त्वाचा भाग लावणी हा होय. लोकनाट्य पाहण्यास सर्व प्रकारचा समाज जमत असे. त्यामुळे त्या सर्वांच्या अभिरुचीला पोषक असे प्रसंग लोकनाट्यात येणे स्वाभाविक होते. बहुजन समाजाला खूष करणारा हा तमाशा-तील सर्वांत लोकप्रिय प्रकार होय. तत्कालीन समा-जाचे प्रतिबिंब खऱ्या अर्थाने उतरले ते लावणीतच. मराठी लोकनाट्यात लावणीचा उपयोग शृंगार व अध्यात्म ह्या दोन्ही कारणांकरिता होऊ लागला. आध्यात्मिक लावण्यांत कूटप्रश्न असल्याने व त्या विद्वत्ताप्रचुर असल्याने विद्वानांचा वर्गही तमाशाकडे आकृष्ट होऊ लागला. लावणीच्या उत्पत्तीबद्दल विद्वानांनी अनेक उपपत्त्या मांडल्या आहेत. शेतात लावणी करतेवेळी म्हणावयाचे गीत ती लावणी! लावण्यवतीच्या रूपाचे वर्णन करणारी विशिष्ट ताल व लयीत म्हटली जाणारी ती लावणी वगैरे... काहींनी लापिका ह्या संस्कृत काव्यप्रकारातून लावणी अवतरली असेही म्हटले आहे (पहा–लोकनाट्याची परंपरा पृ. १३२–१३५). वरील प्रकारची एकही उपपत्ती पटणारी नाही.

हल्ली सिनेमात म्हटली जाणारी लावणी ठरा-विक चालीची व ठराविक लयीची असते. त्यात विविधता मुळीच नसते. पण मुळात शाहिरांच्या कवनात ती विशिष्ट राग, ताल व लय ह्यांना अनु-सरून लिहिली जात असे. लावणीतील शब्द अनु-प्रासयुक्त, खटकेबाज व नृत्यामधून अभिनित करता येतील असे असत. शब्दांची विशिष्ट पद्धतीने जडण-घडण करून निर्माण केलेले काव्य ती लावणी! (ती युवतीवरच असते असे नव्हे; अध्यात्मावरही

अनुक्रमणिका

असू शकते.) प्रभाकर शाहीर स्वतःच्या कवनाबद्दल म्हणतो, " करा कोणी पाहुणी। सरळ कडी गुंफिली. " साखळीप्रमाणे शब्दांची गुंफण म्हणजे लावणी ! लावणी ह्या शब्दाची उपपत्ती काहीही असो, पण लावणी हा शाहिरांनी रूढ केलेला नृत्याभिनययुक्त असा काव्यप्रकार होय.

चतुरदामोदर ह्या नावाच्या संगीतविशारदाने " सङ्गितदर्पणम " ह्या नावाचा एक संस्कृत ग्रंथ सोळाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात रचला आहे. हा कवी मूळचा दाक्षिणात्य असून जहांगिर बादशहाच्या दरबारचा हा राजकवी होता. गीत, वाद्य व नृत्य ह्या अंगांची चर्चा त्याने ह्या ग्रंथात केली आहे. कारण 'गीतं वाद्यं च नृत्यम च त्रयं संङ्गीतमुच्चते' अशीच संगीताची व्याख्या सङ्गीत रत्नाकरात दिली आहे. सङ्गीतदर्पणम् ह्या ग्रंथात नृत्याचे विवेचन करीत असताना चतुरदामोदराने नृत्याचे बारा प्रकार सांगितले आहेत. त्यांतील एका प्रकारात लावणी ह्या देशी नृत्यप्रकाराचा उल्लेख त्याने केला आहे. म्हणजे सोळाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात लावणी हा नृत्यप्रकार शिष्टसंमत झाला होता असे दिसते. ह्या बारा देशी नृत्यप्रकारांना आदिताल (त्रिताल) व मध्यलय असते असे तो म्हणतो. यावरून लावणी हा गीतप्रकार नसून नृत्यप्रकार होय व ह्या नृत्याला अनुसरून करावयाची गीतरचना म्हणजे लावणी होय. लावणी ही मराठ्यांच्या काळात नृत्याभिनयपूर्वक म्हटली जात होती ही गोष्ट सर्वश्रुतच आहे. चतुर दामोदराने लावणीचे लक्षण पुढीलप्रमाणे दिले आहे.

" पंचमेन कटेरूर्ध्वं भ्रामयेल्लावणी तदा
समपादेनादिताले नृत्या सव्यापसव्यत: "

-- संङ्गीतदर्पणम पृ. २०९, २१०, नृत्याध्याय.

शारंगदेवानेही देशी नृत्याचे (लास्य) दहा प्रकार संगीत रत्नाकरात (नृत्याध्याय) सांगितले आहेत. ते लावणी ह्या नृत्यप्रकाराशी बरेच मिळतेजुळते आहेत. नृत्यप्रकारांत देशी लास्यांगे (स्त्रियांनी करावयाचे नृत्य) दहाही येतात. ह्याला तो 'ललितमंडलनृत्य' असे नाव देतो.

ह्याप्रमाणे लावणीचे मूळ नृत्यप्रकारात असल्याचे दिसून येते. हा नृत्यप्रकार दक्षिणेकडे सर्वत्र रूढ असल्याचे उपलब्ध वाङ्मयावरून आढळून येते. कानडी व तेलुगू प्राचीन वाङ्मयात लावणीचे उल्लेख सतराव्या शतकाच्या आरंभापासून आढळतात. द्रौपदी वस्त्रहरण व ताम्रध्वजचरित्र (तेलुगू यक्षगान) ह्या यक्षगान नाटकांत लावणीनृत्य असल्याचे आंध्र यक्षगान वाङ्मय चरित्र ह्या ग्रंथाचे लेखक डॉ. एस. व्ही. जोगाराव प्रतिपादन करतात. तंजावरचे शाहराज भोसले ह्यांनी त्यागराजचित्रप्रबंध ह्या तेलुगू यक्षगानात लावणीचा "सव्यापसव्य दरऊ" म्हणून उल्लेख केला आहे.

तेलुगू वाङ्मयाप्रमाणेच कानडी वाङ्मयालासुद्धा " लावणी " हा काव्यप्रकार परिचित आहे. "कन्नड छंदोविकास " ह्या काव्याशास्त्रावरील ग्रंथात (१७ वे शतक) लावणीचा उल्लेख असून, ती वेगवेगळ्या रागदारीत व तालांत म्हणता येते असे सांगितले आहे. यावरून दाक्षिणात्य देशात लावणी हा गीतनृत्यप्रकार सर्वत्र परिचित होता असे आढळून येते. पेशवाईच्या उत्तर काळात लावणी विशेष लोकप्रिय झाली असली, तरी महाराष्ट्रालाही ती पूर्वकालापासून परिचित असलीच पाहिजे. " गाथासप्तशती " ह्या हालाच्या ग्रंथात महाराष्ट्रातील स्त्रियांच्या नृत्याचे अनेक उल्लेख आहेत. एखाद्या महोत्सवाच्या शेवटी स्त्रियांच्या नृत्याचा कार्यक्रम झाल्याचे अनेक गाथांत वर्णन केले आहे. तसेच स्त्रिया नाटकात काम करीत असल्याचे उल्लेखही अनेक गाथांत आहेत. (गावाहून पती नुकताच परत आलेला असून तो समोर बसला असताना मन चलबिचल होऊ न देता नाट्य सादर करणाऱ्या नटी धन्य होत अशी एक गाथा आहे.)

यावरून नृत्य व नाट्य महाराष्ट्राच्या मातीतच रुजले आहे असे म्हटल्यास अतिशयोक्ती ठरू नये ! लावणी हा नृत्यप्रकार इ. स. च्या पहिल्या शतकापासूनच महाराष्ट्राला परिचित असल्याची शक्यता आहे. कदाचित लावणी हे नाव त्याला नंतर मिळाले असावे.

भेदिक लावण्या

पेशवाईच्या उत्तर काळात यौवनाच्या भरात आलेल्या ह्या लावणीला नृत्यपरंपरेप्रमाणे संस्कृतमधील लापिका ह्या काव्यप्रकारचीही परंपरा लाभली आहे. ह्या काव्यात कूटप्रश्न असतात. मराठी लावणीने ही पद्धती भेदिक कवनात उचलून

घेऊन ब्रह्म आणि माया यावर कूटबद्ध रचना केली. ही परंपरा तिने साक्षात संस्कृतमधून न घेता संतांच्या भारुडांतून व अभंगांतून उचलली असे लोकनाट्याची परंपरा ह्या ग्रंथात वि. कृ. जोशी म्हणतात. लापिका ह्या काव्यप्रकाराचा दाक्षिणात्य तेलुगू यक्षगानात भरपूर उपयोग केलेला आहे; पण महाराष्ट्राला हा प्रकार संतांच्या आध्यात्मिक अभंगांमुळे बाराव्या शतकापासून परिचित आहे. शाहिरांनी त्याचा उपयोग आपल्या लावण्यांमधून केला व त्यामुळे बुद्धिजीवी पंडित वर्ग त्याकडे आकृष्ट झाला. याप्रकारच्या लावण्यांमुळे तमाशाला प्रतिष्ठा लाभली.

भेदिक लावण्यांचा प्रकार महाराष्ट्रातच केवळ लोकप्रिय होता असे नव्हे; तर बंगालमध्येही 'यात्रा' ह्या लोकनाट्यात भेदिक कवनाला प्रतिष्ठा प्राप्त झाली होती. बंगालमध्ये कालीमातेची उपासना फार प्राचीन काळापासून रूढ आहे. ह्या उपासनेचा प्रभाव बंगाली लोकनाट्यावर फार मोठ्या प्रमाणात पडलेला आहे. यात्रा नाटकात शक्तीची उपासना करणारे काही शाहीर असत व काही ब्रह्माचे म्हणजे निर्गुणाचे उपासक असत. या शाहिरांचे स्वतंत्र फड असून ते एकमेकांना स्पर्धेला बोलावीत. ह्या शाहिरांना "काबीवाला" म्हणत असत. ही परंपरा बंगालच्या यात्रा नाटकात अखंड असून त्याला "काबी" असे नाव आहे. शिव श्रेष्ठ की शक्ती श्रेष्ठ, माया की ब्रह्म श्रेष्ठ? अशा विषयांवर कूटात्मक रचना हे काबीवाले करीत. हा प्रकार अठराव्या शतकाच्या उत्तरार्धात विशेष लोकप्रिय होता. शक्तियात्रा कृष्णयात्रेच्या पूर्वी होत्या. म्हणजे महाराष्ट्राप्रमाणे बंगालमध्येही कलगी तुऱ्याचे अध्यात्म अत्यंत लोकप्रिय होते. त्यामुळे तमाशातील भेदिक लावण्यांची परंपरा हा बंगालचाही वारसा असू शकेल. मराठ्यांचा संचार लढायांच्या निमित्ताने सर्व देशभर नेहमीच होत असल्याने ही सांस्कृतिक देवाणघेवाण होणे शक्य आहे. श्री. वि. कृ. जोशी म्हणतात (लोकनाट्याची परंपरा, पृ. १३१–१३५) त्याप्रमाणे भेदिक लावण्या ह्या संतांच्या कूटात्मक अभंगरचनेचा प्रभावही असणे शक्य आहे.

कलगी व तुरा

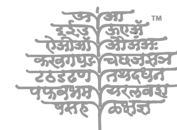
कलगी व तुरा हे शब्द सर्वस्वी परकीय आहेत. देशी नाहीत. कलगी व तुरा हे दोन्ही शब्द उर्दू असून शिरस्त्राणावर घालावयाचे अलकार ह्या अर्थाचे आहेत. पण ह्या शब्दांना आध्यात्मिक विचारांचे प्रतीक का मानण्यात आले? प्रत्यक्ष उर्दू भाषेत किंवा सूफी संप्रदायातसुद्धा ह्या शब्दांना प्रतिकात्मक अर्थ नाही. मग मराठीत तो अर्थ का आला? ह्याचे उत्तर असे, की कलगी व तुरा हे शब्द वरवर उर्दू भासले, तरी ते उर्दू अर्थाने तमाशात आले नसून ते सर्वस्वी भारतीय आहेत. कलगी शब्दाची एक उपपत्ती अशी देण्यात येते, की शक्तीच्या कला सोळा असतात व जीवनकला ही सतरावी कला होय. संतांनी सतराव्या कलेची अनेक वर्णने कूटात्मक रचनेत केली आहेत. ह्या कलेचे गीत ते कलागीत अथवा कलगी (शक्तीचे गीत). ह्या उलट परमेश्वर निर्गुण निराकार असल्याने तो ज्ञानमार्गाने प्राप्त होतो म्हणून परमात्मतत्त्वाला आकलन करण्याची जी अवस्था ती "तुरिया" अवस्था होय. कलगी म्हणजे जीवनाच्या सतराव्या कलेचे गीत व तुरा म्हणजे ज्ञानब्रह्म! संभूराजू ह्या मराठी शाहिराने तुरिया अवस्थेचे वर्णन पुढील शब्दांत केले आहे.

"इडा पिंगळा ओलांडूनी तुरियामधि जावे
कोटि सूर्याचे तेज पाहुनी दृष्टी मुरवावे ॥
चैतन्याचा विचार चित्कपाट उघडावे
सत्रावीसी नमन करोनी उन्मनि न्याहाळावे

(लो. ना. प. पृ. १०३)

वरील उदाहरणावरून कलगी तुऱ्यातील अध्यात्माचा सूफी संप्रदायापेक्षा वेदिक तत्त्वज्ञानाशीच अधिक संबंध आहे हे दिसून येईल. हे तत्त्वज्ञान ज्ञानेश्वर, मुक्ताबाई, एकनाथ ह्या संतांनी आधीच जनमनावर बिंबविले होते. शाहिरांनी ह्या तत्त्वज्ञानाला लावणीत स्थान देऊन लोकप्रिय केले.

दी इंडियन स्टेज (व्हॉ. १) ह्या ग्रंथाचे कर्ते डॉ. हेमेन्द्रनाथ दासगुप्ता असे म्हणतात, की कृष्णयात्रेच्याही आधी बंगालमध्ये "शक्तियात्रा" (देवीयात्रा) होत्या (शक्तीवरील लोकनाट्य). ह्यात कालीमातेच्या कथा नाट्यरूपाने सादर होत (इ. स. चे ६ वे शतक). पुढे कृष्णयात्रा आल्या तरीही शक्तियात्रेचा अवशेष शिव श्रेष्ट की शक्ती श्रेष्ठ? माया श्रेष्ठ की ब्रह्म श्रेष्ठ? या स्वरूपांत कवींनी आध्यात्मिक कवनांत आणला. कृष्णयात्रेमध्येही अशा प्रकारची कवने सादर होत असत. कलगी





म्हणजे कालीगीत ! हीही उपपत्ती मान्य होण्यासारखी आहे. आध्यात्मिक सवालजबाबाने लोकनाट्याला किती रंग भरत असेल ह्याची कल्पनाच केलेली बरी ! यावरून कलगी व तुरा बाह्यतः परकीय वाटत असला, तरी तो संपूर्ण भारतीय परंपरेतून उदयाला आला असल्याचे कळून येईल.

लोकनाट्याचा शेवटचा भाग : वग

वग हा शब्द वाक् म्हणजे बोलणे ह्या शब्दावरून लोकनाट्यात रूढ झाला असावा असे वगाच्या स्वरूपावरून वाटते. लोकनाट्यातील वाचिक अभिनयाचा हा सर्वांत मोठा भाग होय. वगात एक संपूर्ण कथा नाट्यरूपाने सादर केली जाते. इंग्रजी राजवटीत फार्सच्या अनुकरणाने वग गद्यमय बनले. पण त्यापूर्वीही एखादे पौराणिक कथानक लोकनाट्यात दाखविले जात असावे असे शाहिरांच्या उपलब्ध असलेल्या पौराणिक लावण्यांवरून वाटते. सगनभाऊ, परशुराम, होनाजी यांनी राजा हरिश्चन्द्र, नलदमयंती, श्रियाळचांगुणा अशा आख्यानपर लावण्या रचल्या असून त्यांची रचना नाट्याला अनुकूल अशी आहे. इंग्रजपूर्व काळात काव्य हाच नाटकाचा प्राण असल्याने पौराणिक कथानकेही काव्याच्या माध्यमातून दाखविली जात होती. ह्याची अनेक उदाहरणे दाक्षिणात्य व उत्तरेकडील लोकनाट्यांत आढळतात. बंगालच्या लोकनाट्यात "कालियादमन" हा खेळ दाखविला जाई तर उत्तर प्रदेशात कृष्णलीलेवर आधारित रास नाटके होत असत. दक्षिणेतील भागवतमेळे पौराणिक कथाभाग (विशेषतः विष्णूच्या अवतारांचा) नाट्यरूपाने दाखवीत असत. ही सर्व नाटके गद्यपद्यात्मक स्वरूपात सादर होत. पद्यभाग सूत्रधार व त्याचा वाद्यवृंद म्हणत असून संवाद पात्रेच म्हणत (अजूनही ही प्रथा तंजावरात, आंध्र प्रदेशात व कर्नाटकात रूढ आहे). ह्या नाटकात गद्याला महत्त्व नसून पद्यालाच खरे महत्त्व असते. महाराष्ट्रातील लोकनाट्यही ह्याला अपवाद नसावे. शाहिरांनी रचलेल्या आख्यानपर लावण्या ह्याची साक्ष देतात. एरवी लावणीच्या रूपात पौराणिक आख्याने रचण्याचा खटाटोप शाहिरांनी कशाला केला असता ? येथे आणखीही एक गोष्ट लक्षात घेण्यासारखी आहे. ती म्हणजे "तमाशा" संपूर्ण रात्रभर दाखविला जात असे. फुटकळ लावण्या, सवाल जबाबाच्या भेदिक लावण्या व कृष्ण-गौळणी ह्यांचे ठरविक कथानक एवढ्या सामग्रीवर जनसमुदायाची रात्रभर करमणूक करणे कसे शक्य होते ? ह्याकरता एखादा पौराणिक कथाभाग तमाशात दाखविला जात असलाच पाहिजे ! इंग्रजी राजवटीत पौराणिक आख्यानांची जागा सामाजिक वगांनी घेऊन त्यातील पद्यभाग वगळला गेला असावा असे वाटते. "वग" हे इंग्रजी राज्यात नाटकांच्या अनुकरणाने तमाशात शिरले असे "लोकनाट्याची परंपरा" लिहिणारे वि. कृ. जोशी म्हणतात. ह्याची उदाहरणेही त्यांनी दिली आहेत. पठ्ठे बापूराव हे ह्याचे प्रवर्तक होत. वग हा हास्यरसप्रधान सामाजिक नाट्यप्रकार जरी इंग्रजी राजवटीत तमाशात शिरला असे गृहीत धरले, तरी त्याआधी म्हणजे पेशव्यांच्या काळात संपूर्ण रात्रभर लोकांचे मनोरंजन शाहीर कशाच्या बळावर करीत असत हा प्रश्न उरतोच. केवळ फुटकळ लावण्यांच्या बळावर सामान्य प्रेक्षक रात्रभर खिळून राहणे शक्य नाही. ह्याकरिता एखादा पौराणिक कथाभाग लावणी छंदातून नृत्याभिनयपूर्वक प्रेक्षकांना दाखविला जात असला पाहिजे हे उघड आहे. आजही चांदा जिल्ह्यात होत असलेल्या दंढारीत (लोकनाट्य) पौराणिक कथाभाग पद्यामधूनच दाखविला जातो. अधून मधून पात्रे संवाद म्हणतात; पण पद्यभाग म्हणणारे गायक ढोलकीवर गाणे म्हणतात व पात्रे त्या गाण्याचा अभिनय करतात. शाहिरांनी पौराणिक आख्यानपर लावण्या रचल्या आहेत त्याअर्थी त्या तमाशाच्या उत्तर भागात म्हटल्या जात असाव्यात व पात्रे नृत्याभिनयातून ते आख्यान सादर करीत असावीत असे अन्य प्रांतांतील लोकनाट्यांचा अभ्यास केल्यानंतर निश्चितपणे म्हणता येते. इ. स. च्या अठराव्या शतकात रामलीला, कृष्णलीला (उत्तरप्रदेश), यात्रा नाटके (बंगाल), भागवतमेळा व यक्षगान नाटके (आंध्रप्रदेश), रामनाटके (तामिळनाडू), कथाकली (केरळ), दशावतारी नाटके (गोवा व महाराष्ट्र) अशी विविध प्रकारची नृत्यनाटके प्रसिद्ध होती. ह्या सर्व परंपरांमधील लोकरंजनात्मक प्रकार मराठी तमाशाने आत्मसात केले आणि तरीही आपले मराठीपण त्याने कायम राखले ही अभिमानाची गोष्ट होय.

अनुक्रमणिका

वरील विवेचनावरून असे दिसून येते, की पेशवाईच्या उत्तर काळात तमाशाचे जे रूप आपल्या समोर दिसते तें निरनिराळ्या नाट्यप्रवाहांनी समृद्ध झाले आहे. खुद्द महाराष्ट्रातही दशावतारी खेळ धार्मिक उत्सवप्रसंगी सादर होत असल्याचे दाखले प्राचीन मराठी वाङ्मयात आढळतात. एकनाथांनी आपल्या भागवत ग्रंथात (एकादशस्कंद) त्या काळात रूढ असलेल्या दशावतारी खेळांची नावे सुद्धा दिलेली आहेत. पहाः–

गोवर्धन उद्धरण । अंगे दाखवावे आपण ।
कां मांडोनिया दृढठाण । त्र्यंबक भंजन । दावावे ॥ ३६ ॥

पूतनाप्राणशोषण । कुवलयाचे निर्दालन
दावोनी मल्लमर्दन । हरिकीर्तन करावे ॥ ३७ ॥
(एकनाथी भागवत अ. २७, ओव्या ३६, ३७,)

येथे एक गोष्ट लक्षात ठेवावयास हवी, की नाटक हा हरिकीर्तनाचाच प्रकार होय. परमेश्वराच्या लीला दृश्य रूपाने दाखविणे हा ह्याचा उद्देश ! तंजावरच्या शाहराजांच्या नाटकात सूत्रधार नाटकाला हरिकीर्तनच म्हणतो.

अशा तऱ्हेने दशावतारी नाटकांची परंपरा एकनाथांच्या काळापर्यंत जाते आणि वरील विषय दशावतारी नाटकांत आवर्जून दाखविले जात असत. तमाशे संपूर्ण लोकरंजनात्मक असले, तरी दशावतारी नाटकांचा प्रभाव गौळणी, गोपीकृष्णलीला ह्या रूपाने तमाशात जाणवतो. शिवाय शाहिरांनी रचलेल्या पौराणिक लावण्या ह्याची साक्ष देतात.

तमाशातील सोंगाड्या कुठून आला ह्याचा आजवर कोणीही विचार केला नाही. पण हा सोंगाड्या दाक्षिणात्य यक्षगान नाटकांचा वारसा होय. यक्षगान नाटकात पुजारी व एक विनोदी पात्र रंगभूमीवर येते व आपल्या विनोदाने प्रेक्षकांचे लक्ष वेधते. तंजावरी नाटकात ह्याला रायविनोदी, कर्नाटक यक्षगानात हनुमानायक, व तेलुगू यक्षगानात "सुंकरी कोंडुडू" म्हणतात. ही पात्रे निरनिराळ्या कोट्या करतात. प्रेक्षकांचे मनोरंजन करतात. तमाशातील सोंगाड्या विनोदनिर्मितीसाठी बायकी हावभाव करतो. "भामाकलाप" ह्या तेलुगू यक्षगानात (इ. स. चे १५ वे शतक) भामेची मैत्रिण माधवी ही अशाच प्रकारची असते. अर्धवट पुरुष व अर्धवट स्त्री अशा प्रकारची वेषभूषा ह्या पात्राची असते व ती भामेची एकसारखी थट्टा करीत असते. तमाशांतील सोंगाड्या ह्या पात्रालाही अशाच प्रकारची परंपरा लाभलेली आहे.

मराठ्याचा संचार पेशव्यांच्या काळात संपूर्ण भारतात होत असल्याने त्या त्या प्रदेशातील लोकप्रिय नाट्यपरंपरा मराठी मनाने आत्मसात केल्या व त्यांना संपूर्ण मराठी साज चढवून एक नवा नाट्य-आविष्कार तमाशाच्या रूपाने साकार केला. तमाशा अथवा मराठी लोकनाट्याचे मूळ मराठी मातीत रुजले असले, तरी भारतातील निरनिराळ्या लोकनाट्याचे प्रवाह त्याला येऊन मिळाल्याने ह्या वृक्षाला पेशव्यांच्या काळात बहर आला व मोठमोठे संस्कृत पंडित त्याच्याकडे आकृष्ट झाले.

आपली पूर्व परंपरा न सोडता नवे आत्मसात करणे ही आजच्या लोकनाट्याची गरज आहे. नवे आणण्याच्या नादात आपल्या मूळ स्वरूपाचा विसर पडू नये असे मला वाटते.

संदर्भग्रंथ

इंग्रजी :–

(१) दी कर्नाटक थिएटर– श्री. एच. के. रंगनाथ, कर्नाटक युनिव्हर्सिटी प्रकाशन, धारवाड.
(२) दी इंडियन स्टेज– डॉ. हेमेन्द्रनाथ दासगुप्ता (व्हॉल्यूम I, इंट्रोडक्शन), मेट्रिकपोलिटन प्रिंटिंग प्रेस, कलकत्ता.
(३) दी थिएटर इन द ईस्ट– फोबीअन बॉवर्स, एव्हरग्रीन बुक्स लि. लंडन.

(४) दी इंडियन थिएटर : इट्स ओरिजिन ॲन्ड डेव्हलपमेन्ट अंडर युरोपिअन इनफ्ल्युअन्स– प्रो. आर. के. याज्ञिक, एम. ए. पीएच. डी, लंडन; प्रो. ऑफ इंग्लिश, सामलदास कॉ. भावनगर.

संस्कृत :–

(५) सङ्गीत दर्पणम– पंडित चतुर दामोदर, तंजोर सरस्वतीमहाल सेरीज ३४.

(६) दशरूपक– धनंजय, चौखंबा विद्याभवन, वाराणसी.

(७) भावप्रकाशनम– शारदातनय.

(८) साहित्यदर्पण– विश्वनाथ (काशी संस्कृत ग्रंथमाला, से. १४५).

(९) सङ्गीत रत्नाकर– सोढल शारंगदेव विरचित (नर्तनाध्याय).

मराठी :–

(१०) गाथा सप्तशती (हालराजा)– संपादक स. आ. जोगळेकर; प्रसाद प्रकाशन, पुणे.

(११) मराठी लावणी– श्री. म. वा. धोंड.

(१२) मराठी रंगभूमीचा उषःकाल– संपादिका प्रा. माया सरदेसाई; उस्मानिया युनिव्हर्सिटी प्रकाशन, हैद्राबाद.

(१३) मराठी रंगभूमी– श्री. आ. वि. कुलकर्णी; व्हीनस बुकस्टॉल, पुणे.

(१४) लोकनाट्याची परंपरा– ले. वि. कृ. जोशी; ठोकळ प्रकाशन, पुणे.

(१५) मराठी नाट्यकला व नाट्यवाङ्मय– गणेश रंगनाथ दंडवते.

(१६) यक्षगान भागवत नाटक– य. गं. लेले; अभिनव शारदोपासक मंडळ, पुणे.

हिन्दी :–

(१७) हिन्दी नाटक : उद्गम और विकास– डॉ. दशरथ ओझा (प्रस्तावना).

तेलुगू :–

(१८) आंध्र यक्षगान वाङ्मय चरित्र– डॉ. एस. व्ही. जोगाराव; आंध्र युनिव्हर्सिटी प्रकाशन.

अनुक्रमणिका

दासबोध ह्या ग्रंथ मराठी असला, तरी त्यामध्ये संस्कृत वाक्ये आणि संस्कृत उद्धरणे आली आहेत. तसेच रामदासांची संस्कृतविषयक भूमिकाही दासबोधात प्रकट झाली आहे. प्रस्तुत लेखात ह्या सर्व मुद्द्यांचा परामर्श घ्यावयाचे योजिले आहे. प्रथम रामदासांची संस्कृतविषयक तसेच मराठीविषयक भूमिका पाहू.

रामदासांच्या काळात मराठी भाषेत ग्रंथरचना करणे ही गोष्ट काही नवी नव्हती. मराठीत ह्यापूर्वी ग्रंथरचना झाली होती; चालू होती. तरीही विद्वानांची अधिकृत भाषा संस्कृतच होती आणि मराठीत लिहिण्याविषयी विद्वानांमध्ये थोडीशी अप्रीतीच होती. त्यामुळे लेखकाला आपण मराठीत लिहीत आहोत ह्याविषयी न्यूनगंड वाटणे स्वाभाविक होते. ह्या न्यूनगंडाची अभिव्यक्ती करताना मराठीची जोरदार स्तुती करणे किंवा आपल्या मराठीतील लिहिण्याविषयीचे समर्थन करणे हे प्रकार आढळतात. ज्ञानेश्वरीत ज्ञानेश्वरांनी आपले मराठी बोल अमृताशी पैजा जिंकणारे आहेत असे म्हटले आहे (ज्ञानेश्वरी ६.१४). एकनाथांनी संस्कृत भाषा देवांनी केली तर प्राकृत भाषा चोरापासून निर्माण झाली का, असा स्पष्ट प्रश्न (भागवत १.१२८) विचारला. रामदासांनी मात्र आपले मराठीविषयक समर्थन मांडताना अशी आक्रमक भूमिका घेतली नसून संस्कृतचे महत्त्व मान्य केले आहे. तरी प्राकृत किंवा मराठी ह्या भाषेच्या समर्थनाचाही प्रयत्न केला आहे. येथे रामदासांचे वेगळेपण जाणवते. रामदासांनी काही लोकांचे एक मत उद्धृत केले आहे. त्या मतानुसार श्रेष्ठ माणसांनी मराठीतील काहीही ऐकूसुद्धा नये. "एक म्हणती मराठे काय। हे तो भलत्याने ऐको नय। ......" (दासबोध ७.१.३२). पण त्यावर उत्तर देताना रामदास म्हणतात, की हे म्हणणे बरोबर नाही; कारण असे करणे म्हणजे रत्ने लोखंडाच्या पेटीत ठेवली असता पेटी लोखंडाची म्हणून एखाद्या अभाग्याने त्या पेटीचा त्याग करण्यासारखे होईल (लोहाची मादूस केली। नाना रत्ने साठविली । ती अभाग्याने त्यागिली । लोखंड म्हणोनि (।। ३३ ।।). त्याच प्रमाणे जे भ्रांत असतात ते प्राकृत भाषेचा त्याग करतात; कारण त्यांना तिच्यातील सिद्धांत कळत नाहीत (तैसी भाषा प्राकृत । अर्थवाद आणि सिद्धांत । नेणोनि त्यागिती भ्रांत । मंदबुद्धीस्तव ।। ३४ ।।). प्राकृत भाषेतही जर अद्वैत तत्त्वज्ञान सांगितले असेल, तर केवळ भाषेच्या कारणाने त्याचा त्याग करू नये (तैसें प्राकृती अद्वैत । सुगम आणि सुप्रचीत । अध्यात्म लाभे अकस्मात । तरी अवश्य घ्यावे ।। ३७ ।।). ह्यानंतर संस्कृतमधीलच एक श्लोक उद्धृत करून संस्कृत आणि प्राकृत ह्यांपैकी कोणत्याही भाषेत तोच आशय सांगितला गेला, तरी तो सारख्याच महत्त्वाचा असतो, असे रामदास सांगतात— भाषाभेदाश्च वर्तन्ते ह्यर्थ एको न संशयः। पात्रद्वये यथा खाद्यं स्वादभेदो न विद्यते ।। (४० व्या श्लोकानंतर). म्हणजे भाषेचे भेद असले तरी अर्थात फरक पडत नाही. दोन पात्रांत एकच खाद्य ठेवले, तरी चवीत भेद नाही. ह्या श्लोकाचे स्पष्टीकरण करताना रामदास म्हणतात— भाषा पालटे काही । अर्थ वाया जात नाही । काय लिहू ते सर्वही । अर्थाचपाशी ।। ४१ ।। तथापि प्राकृताकरिता संस्कृताची सार्थकता । येऱ्हवी त्या गुप्तार्था। कोण जाणे ।।४२।। आता असो हे बोलणे । भाषा त्यागून अर्थ घेणे । उत्तम घेऊन त्याग करणे । साली टरफलांचा ।। ४३ ।। अर्थ सार भाषा पोचट । अभिमाने करावी खटपट । नाना अहंतेने वाट । रोधिली मोक्षाची ।। ४४।। येथे भाषेला महत्त्व नसून अर्थाला महत्त्व आहे. वेदान्तरूपी अर्थ महत्त्वाचा असल्यामुळे भाषा प्राकृत असली, तरी तिकडे लक्ष देऊ नका असा क्षमायाचनात्मक (अपोलोजेटिक) आशय रामदासांना अभिप्रेत दिसतो.

दासबोधातील संस्कृत

गणेश थिटे

सातव्या अध्यायातील दहाव्या समासात रामदास म्हणतात, की ज्या ग्रंथात अद्वैताचे प्रतिपादन असेल, तो ग्रंथ प्राकृत असला, तरी संस्कृत मानावा; त्याला प्राकृत म्हणू नये. कारण ब्रह्माच्या वर्णनात भाषा-व्युत्पत्तीला स्थान नाही. त्याचे वर्णनच मुळी 'नेति नेति' असे होत असते– ज्या ग्रंथी बोलिले अद्वैत। तो म्हणू नये प्राकृत। सत्य जाणावा वेदान्त। अर्थाविषयी ॥ ४६ ॥ प्राकृते वेदांत कळे। सकळ शास्त्री पाहता मिळे। आणि समाधान निवळे। अंतर्यामी ॥ ४७ ॥ ते प्राकृत म्हणो नये। जेथे ज्ञानासि उपाय। मूर्खासि हे कळे काय ॥ मर्कटा नारिकेल जैसे ॥ ४८॥ आता असो हे बोलणे। अधिकारपरत्वे घेणें। शिंपीमधील मुक्त उणें। म्हणो नये ॥ ४९ ॥ जेथे नेति नेति म्हणती श्रुति। तेथे न चले भाषाव्युत्पत्ती। परब्रह्म आदिअंती। अनिर्वाच्य ॥ ५० ॥

पाचव्या अध्यायाच्या सहाव्या समासातही रामदास संस्कृत ही मराठीपेक्षा श्रेष्ठ असली, तरी आशयाच्या दृष्टीने मराठीत ग्रंथ लिहिणे कमी प्रतीचे नाही असे प्रतिपादन करताना दिसतात. ते म्हणतात, ग्रंथ मात्र महाराष्ट्र। त्याहून संस्कृत श्रेष्ठ। त्या संस्कृतामध्ये श्रेष्ठ। थोर तो वेदांत ॥ ३६ ॥ त्या वेदांतापरते काही। सर्वथा श्रेष्ठ नाही। ... ॥३७॥ संस्कृतच्या ज्ञानाशिवाय मराठी ग्रंथही कळणार नाही असे रामदास म्हणतात– पाहिले नसता संस्कृती। रीग नाही महाराष्ट्र ग्रंथी। (५.६.३३). मात्र अनेक भाषा आणि अनेक ग्रंथ असले, तरी त्यांतील वेदांतरूपी मथितार्थ एकच आहे– छपन्न भाषा तितुके ग्रंथ। आदिकरूनि वेदांत। या इतुक्यांचा गहनार्थ। एकचि असे ॥ (५. ६. ३१).

रामदास जरी महाराष्ट्रधर्म वाढवावा किंवा मराठा तितुका मेळवावा असे उद्गार काढताना महाराष्ट्रधर्म आणि महाराष्ट्रीय लोक ह्यांच्याविषयी भावरूप अभिमान बाळगत असले, तरी मराठी भाषेविषयी त्यांनी केलेला युक्तिवाद "अपोलोजेटिक्" स्वरूपाचा आहे. ते मराठी भाषेतील लिखाण गौण आणि आपद्धर्म पद्धतीचेच मानतात. संस्कृत भाषेतच खरे म्हणजे लिहावयास हवे, असे त्यांचे मत होते. फक्त मराठीत लिहिले, तरी विषय अद्वैत वेदांत असल्यावर मग फारसे बिघडत नाही अशी त्यांची भूमिका आहे व ती ते काहीशा वकिली थाटाच्या युक्तिवादाने सिद्ध करतात असे वर दिलेल्या उताऱ्यांवरून कळून येईल. पुढील ओव्यांतील आशयही ह्याच प्रकारचा आहे– तैसे निरूपणी जाणा। अहाच पाहता कळेना। मराठेचि उमजेना। काही केल्या ॥५२॥ जेथे निरूपणाचे बोल। आणि अनुभवाची ओल। ते संस्कृतापरी सखोल। अध्यात्मश्रवण ॥ ५३ ॥ (७.१.५२–५३)

दासबोधामध्ये विविध प्रकारची संस्कृत उद्धरणे आली आहेत. त्यांत कित्येकदा पूर्ण श्लोक किंवा काही वेळा केवळ श्लोकांश आढळतात. ह्या उद्धरणांपैकी बरीच उद्धरणे भगवद्गीतेतील आहेत. उदाहरणार्थ, न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिदमुत्तमम्। (५.४.३२ नंतर) किंवा ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम्। (४.८.१३ नंतर) इत्यादी. काही वेळा एखाद्या श्लोकाचा मराठीत भावार्थानुवाद करण्याचा प्रयत्न दिसतो. उदाहरणार्थ नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि...हा गीतेतील श्लोक उद्धृत करून त्याचे रूपांतर पुढीलप्रमाणे केले आहे– शस्त्रांचेनि तुटेना। अग्नीचेनि जळेना। उदकामध्ये कालवेना। स्वरूप माझे ॥ ६.६.२०. हा अनुवाद भावार्थानुवाद आहे, शब्दशः नव्हे.

उपनिषदांपैकी श्वेताश्वतर उपनिषदातील यस्य देवे परी भक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ। तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः॥ हा श्लोक ७.१०.४० नंतर उद्धृत केला आहे.

बहुतेक उदाहरणे त्यांच्या मूळ ग्रंथांचा उल्लेख न करताच घेतली आहेत. पण क्वचित उद्धरणांच्या मूळ ग्रंथांचाही उल्लेख येतो. उदाहरणार्थ, "अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम्" हे उद्धरण देताना ते भगवद्गीतेच्या दहाव्या अध्यायातील असल्याचे म्हटले आहे– सकल विद्येमध्ये सार। अध्यात्मविद्येचा विचार। दशमाध्यायी शारङ्गधर। भगवद्गीतेत बोलिला ॥ (७.१.२७) त्याचप्रमाणे भागवतातील एक श्लोकही तो भागवतातील आहे असे सांगून उद्धृत केला आहे. त्यावेळी असे म्हटले आहे– पापपुण्य समाना घडे। तरीच नवदेह जोडे। येरव्ही हा जन्म न घडे। हे व्यासवचन भागवती। (८.७.२१) प्रस्तुत श्लोक असा– नृदेहमाद्यं सुलभं सुदुर्लभं प्लवं सुकल्पं गुरुकर्णधारम्। मयानुकूलेन

नभस्वतेरितं पुमान् भवाब्धिं न तरेत् स आत्महा ॥ (भागवतपुराण ११.२०.१७)

काही संस्कृत वाक्ये मराठी ओव्यातच गुंफली आहेत. उदाहरणार्थ पुढील ओव्या पहा– जीवभूतः सनातनः । ऐसे गीतेचे वचन । येणे वाक्ये सत्यपण । सष्टीस आले ।। (६.६.४). यद् दृष्टं तन्नष्टं येणे । वाक्ये सृष्टि मिथ्यापणे । सत्य मिथ्या ऐसे कोणे । निवडावे ॥ (६.६.५) ; बोले सर्वज्ञांचा राजा । मूर्खस्य प्रतिमापूजा । ब्रह्मप्रलयाच्या पैजा । घालू पाहे ॥ (६.६.९) ; देहबुद्धीच्या अंती । सकळासि एकचि प्राप्ति । एकं ब्रह्म द्वितीयं नास्ति । हे श्रुतीचे वचन ॥ (७.२.३०) ; ग्रामो नास्ति कुतः सीमा। जन्मेवीण जीवात्मा । अद्वैतासि उपमा । द्वैताची । (७.३.३७) ; इन्द्रियाणां मनश्चास्मि । कृष्ण म्हणे मन तो मी । तरी आवरावी का ऊर्मी । चंचळ मनाची । (६.६.२३). ही सर्व संस्कृत वचने मराठी ओव्यांमध्ये मिसळून गेलेली आहेत. मराठीतील यमकेही त्यांना जुळतील अशी केली आहेत.

आकाशात् पतितं तोयं यथा गच्छति सागरम् । सर्वदेवनमस्कारः केशवं प्रति गच्छति ।। (४.६.११ नंतर) हा श्लोक किंवा तीर्थे तीर्थे निर्मलं ब्रह्मवृन्दं वृन्दे वृन्दे तत्त्वचिंतानुवादः । वादे वादे जायते तत्त्वबोधो बोधे बोधे भासते चन्द्रचूडः ॥ (६.६.१० नंतर) किंवा, ब्रह्मानन्दं परमसुखदं केवलं ज्ञानमूर्तिं द्वन्द्वातीतं गगनसदृशं तत्त्वमस्यादिलक्ष्यम् । एकं नित्यं विमलमचलं सर्वधीसाक्षिभूतं भावातीतं त्रिगुणरहितं सद्गुरुं तं नमामि ॥ (६.६.१२ नंतर), ह्यांसारखे काही श्लोक दासबोधात उद्धृत झाले आहेत.

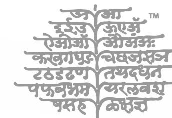
४.४.६ नंतर उद्धृत केलेला श्लोक मुळात कोणत्या ग्रंथातून घेतला आहे ते माहीत नाही; पण त्या श्लोकाच्या रचनेवर मराठीची छाप आहे– शंकरः शेषशायी च मार्तण्डो मारुतिस्तथा । एतेषां दर्शनं पुण्यं नित्यनेमे विशेषतः ॥ ह्या श्लोकातील "नित्यनेम" हा शब्द मराठीच आहे.

दासबोधाची ग्रंथभाषा मराठी असली, तरी त्यातील प्रकरणांची नावे मात्र संस्कृतमध्ये आहेत. प्रत्येक प्रकरणाच्या (म्हणजे समासाच्या) शेवटी इति श्रीदासबोधे गुरुशिष्यसंवादे प्रथमदशके ग्रन्थारम्भनिरूपणं नाम प्रथमः समासः, ... गणेशस्तवनं नाम द्वितीयः समासः ह्यांसारख्या प्रकारांनी समासांच्या शेवटी पुष्पिका आल्या आहेत. मात्र काही समासांची नावे खेडगुजरी संस्कृतमध्ये आढळतात. उदाहरणार्थ, नवव्या दशकाच्या चौथ्या समासाच्या शेवटी आलेल्या पुष्पिकेत त्या समासाचे नाव जाणपणनिरूपणं असे आले आहे. हे नाव मराठी-संस्कृत आहे. त्याचप्रमाणे प्रचीतिनिरूपणम् (१०.८), चळाचळनिरूपणम् (१०.१०), चंचळनिरूपणं (११.१०) ही नावे मराठी-संस्कृत आहेत (ळकार पहा). अकराव्या दशकाच्या दुसऱ्या समासाचे चत्वारदेवनिरूपणम् हे नाव शुद्ध संस्कृत नाही. त्याचप्रमाणे महंतनिरूपणम् (११.६), अंतरात्माविवरणम् (११.८), उभारणीनिरूपणम् (१३.३), काहाणीनिरूपणम् (१३.५), श्रेष्ठअंतरात्मानिरूपणम् (१५.३), टोणपसिद्धनिरूपणम् (१७.१०) (टोणप=मूर्ख), करंटपरीक्षानिरूपणम् (१८.५), करंटलक्षणम् (१९.३), श्रोतावलक्षणनिरूपणम् (१८.१०), चत्वारिजिन्नसनिरूपणम् (२०.६) ह्यांसारख्या नावांमध्ये वापरलेले उभारणी, काहाणी, टोणप, करंट, श्रोता, जिन्नस हे शब्द मराठी आहेत. अन्य दृष्टीनेही ह्या नावात संस्कृत भाषेच्या बाबतीत शुद्धता नाही.

रामदासांची एकूणच भाषाशैली प्रभावशाली पण ओबडधोबड आहे. त्यामुळे संस्कृतभाषेतील शब्दरचनेतही त्यांनी शुद्धाशुद्धतेची विशेष पर्वा केली असेल असे वाटत नाही. लौकिकानां हि साधूनाम् अर्थं वागनुधावति । ऋषीणां पुनराद्यानां वाचमर्थोनुधावति ॥ ह्या भवभूतीच्या श्लोकात वर्णन केलेल्या ऋषीच्या परंपरेत रामदास समाविष्ट होतात. त्यामुळे त्यांच्या भाषेच्या असुसंस्कृतपणापेक्षा त्यातील अर्थगौरवाची परिणामकारकता ही जास्त महत्त्वाची आहे, ह्याविषयी दुमत होणार नाही.

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका





परंपरा आणि संप्रदाय : काही विचार

रा. ग. जाधव

परंपरा व संप्रदाय या संज्ञा सामान्यपणे पर्यायी संज्ञा म्हणून वापरल्या जात असल्या, तरी त्यांतील काहीएक अर्थच्छटा निश्चित करून त्यांस व्यवच्छेदक संकल्पना म्हणून स्वीकारता येईल किंवा काय, हा एक प्रश्न आहे. शब्द पर्यायी असू शकतात; पण संकल्पना या त्या अर्थाने पर्यायी समजणे काटेकोर विचारव्यवहाराच्या दृष्टीने उचित ठरत नाही. मूळ अर्थाच्या दृष्टीने पाहता, संप्रदाय या शब्दात काही-तरी कुणीतरी प्रदान करण्यावर भर दिसतो. दाता व देय या दोन गोष्टी संप्रदाय या शब्दाने विशेषत्वे सूचित होतात. संकल्पितपणे वा सुविहितपणे एकाने दुसऱ्याला देणे, असा संप्रदाय शब्दाचा अर्थ दिसतो. या दृष्टीने पाहता इंग्लिशमधील 'स्कूल', 'सेक्ट', 'कल्ट' यांसारख्या शब्दांचा जो स्थूल अर्थ संभवतो, तो मराठीतील 'संप्रदाय' या शब्दाशी जुळतामिळता वाटतो. पश्चिमी विचारक्षेत्रात 'इझम्' (ism) म्हणून ज्या प्रणाली निर्दिष्ट केल्या जातात, त्यांचेही साम्य 'संप्रदाय' या शब्दाच्या अर्थाशी असल्याचे दिसते. 'आयडिऑलॉजी' ही संज्ञाही याच प्रकारची म्हणता येईल. आपल्याकडील विचारपरंपरेत तत्त्वज्ञान व धर्म या क्षेत्रांतील पंथोपपंथांचा उल्लेख 'संप्रदाय' या शब्दाने करण्याचीही रूढी दिसते. लोकायत संप्रदाय किंवा देवी संप्रदाय किंवा वारकरी संप्रदाय असे शब्दप्रयोग प्रचलित आहेत.

'परंपरा' या शब्दाचा मूळ अर्थ स्थूलमानाने एकापाठोपाठ येणारे, क्रमशः, अखंडितपणे किंवा पुनरावृत्त होत राहणारे जे काही ते, असा होतो. या अर्थात भर आहे तो सातत्यावर, अखंडत्वावर, क्रमाधीनतेवर, पुनरावर्तनप्रवणतेवर ! परंपरेचा अर्थ म्हणूनच 'रांग' किंवा 'माला' अशा प्रतिमांनी सुचविला जातो. संप्रदाय शब्दातील दाता व देय यांवरील भर व परंपरा शब्दातील सातत्य, अखंडत्व, क्रम व पुनरावर्तनप्रवणता यांवरील भर लक्षात घेतल्यास संकल्पना म्हणून यांतील अर्थभेद काहीसा स्पष्ट होऊ शकेल, असे मला वाटते. इंग्रजीत 'ट्रॅडिशन' हा शब्द आहे व त्याचा मराठी प्रतिशब्द म्हणून सामान्यत: परंपरा हा शब्द वापरला जातो. इंग्रजीतील ट्रॅडिशन या शब्दाच्या मूळ अर्थात मात्र संप्रदाय या शब्दातील दाता वा देय या गोष्टींवर भर असल्याचे दिसते; तथापि प्रत्यक्षात या शब्दाचा वापर मात्र आपल्याकडील परंपरा या शब्दात ज्या अर्थावर भर दिलेला आहे, त्या अर्थानेच केल्याचे दिसते. संप्रदाय या अर्थाने इंग्रजीत 'स्कूल', सेक्ट, कल्ट, इझम हे शब्द वापरले जातात, हे वर म्हटलेच आहे.

वरील विवेचन योग्य असेल, तर परंपरा आणि संप्रदाय या संकल्पनांचे पृथगात्म स्वरूप काहीसे स्पष्ट करता येईल. परंपरा ही संकल्पना अधिक व्यापक आहे. आणि ती सामाजिक विज्ञानांच्या क्षेत्रातील अर्थपूर्ण अशी संकल्पना आहे. प्रत्येक समाजाची आचारविचारप्रणाली, रूढी, श्रद्धा, इतिहास, लौकिक-पारलौकिक प्रेयस्-श्रेयस कल्पना या सर्वांच्या समुच्चयाने त्या समाजाची परंपरा निर्दिष्ट केली जाते. त्या त्या समाजाच्या संस्कृतीची अंतर्बाह्य वैशिष्ट्ये 'परंपरा' या संकल्पनेतून सूचित केली जातात वा गृहीत धरली जातात. संस्कृतीच्या साकलिक विशेषांचा निर्देश जसा 'परंपरा' या संज्ञेने केला जातो, तसाच संस्कृतीच्या विशिष्ट व प्रमुख घटकांचा स्वतंत्रपणे निर्देश करण्यासाठीही ही संज्ञा वापरली जाते. मराठी समाजाची परंपरा किंवा मराठी सांस्कृतिक परंपरा असा विचारही संभवतो आणि मराठी धार्मिक परंपरा, सामाजिक परंपरा, कलावाङ्मयीन परंपरा यांचाही विचार शक्य असतो. एका व्यापक अर्थाने संस्कृती व परंपरा या एकरूप असू शकतात. संस्कृतिविवेकात काही निश्चित मूल्यसंगती उघड करून तिचा परामर्श घेतला जातो किंवा काहीएका विचारचौकटीचा संदर्भ घेऊन त्यानुसार सामाजिक आचारविचारांची मीमांसा केली

जाते. अशा संस्कृतिविवेकात पुष्कळदा ऐतिहासिक दृष्टिकोनाने सामाजिक आचारविचारांच्या, कलावाङ्मयाच्या वा इतर घटकांच्या क्रमशः, अखंडपणे किंवा खंडितपणे अवतरणाऱ्या विशेषांचा मागोवा घेण्यात येतो. हा परंपराविवेक होय. संस्कृतिविचारात परंपराविचार अपरिहार्यपणे येतो, किंवा तो त्याचा एक अविभाज्य घटकच ठरतो. याच अर्थाने सांस्कृतिक विचार व परंपराविचार ही एकरूप आहेत, असे म्हटले जाते.

संस्कृती व परंपरा या संकल्पना वरील विवेचनाप्रमाणे सामाजिक विज्ञानांच्या क्षेत्रात एकरूप झाल्याचे दिसते. परिणामतः 'परंपरा' ही संकल्पना संस्कृतीच्या व्यामिश्र स्वरूपाप्रमाणेच व्यामिश्र ठरते. एखाद्या समाजाच्या संस्कृतीचे स्वरूप मूलतः एकात्म मानून विविध सांस्कृतिक घटकांचे एक संश्लिष्ट (सिंथेटिक) स्वरूप विशद करता येते हे जसे खरे; तसेच विविध सांस्कृतिक घटकांचे स्वरूप अलग मानून संस्कृतीचे एक विश्लेषक (ॲनॅलिटिकल) स्वरूपही स्पष्ट करता येते. परंपरेचा विचारही या प्रकारे दुहेरी रीतीने करता येणे शक्य असते. धर्म, समाज, कलावाङ्मय इत्यादी सांस्कृतिक घटकांची परंपरा विश्लेषक पद्धतीने स्वतंत्रपणे विशद करणे शक्य असते; त्याचप्रमाणे या सगळ्या परंपरेचीही एक अधिष्टात्री परंपरा संश्लेषक दृष्टीने स्पष्ट करता येते. म्हणजे परंपराविवेक हा दुहेरी स्वरूपाचा संभवतो, असे म्हणता येईल.

कलावाङ्मयाच्या क्षेत्रातही परंपरा ही संकल्पना साधारणपणे वरील दुहेरी अर्थानेच अर्थपूर्ण ठरते. मराठी साहित्य ही मूलतः एका समाजाची अखंडपणे अवतरत राहिलेली सृजनशील निर्मिती असून त्यामागे असलेली प्रतिभेची— प्रज्ञेची शक्ती एकात्मच आहे, असे मानून या साहित्याच्या गेल्या सातशे वर्षांतील स्वरूपाचा वेध घेता येतो. स्थलकालांची, व्यक्तिगटांची, ऐतिहासिक – भौगोलिक स्थित्यंतरांची बदलती परिस्थिती विशद करून, त्यातूनही मराठी सृजनशील आविष्कारांमागील काही स्थिर प्रेरणा वा प्रवृत्ती, आशय-अभिव्यक्तीचे रूपबंध विशिष्ट रीतीने कसे क्रमशः टिकून राहिले, पुनरावृत्त होत राहिले, बदलत राहूनही काही बाबतींत त्यांचे स्वरूप मूळ प्रवृत्तींशी कसे सुसंगत राहिले यांचा विचार करता येतो. परंपरेचा हा संश्लेषक विचार होय. त्याचबरोबर विशिष्ट कालखंड, विशिष्ट प्रतिभावंत, विशिष्ट श्रेष्ठ साहित्यकृती, विशिष्ट विचारप्रणाली इत्यादींचा स्वतंत्रपणे विचार करताना त्याच्या प्रभावलयाचे, त्यांच्यात निर्माण झालेल्या प्रवर्तक व अनुयायी-संबंधांचे, अनुसरणाच्या नि अनुकरणाच्या क्रमाचे स्वरूप शोधून विविध प्रकारच्या परंपरांचे उदयास्तही स्पष्ट करता येतात. या दृष्टीने मराठीतील संतपरंपरा, पंडिती-परंपरा, शाहिरी-परंपरा, केशवसुत-परंपरा इत्यादींचा विश्लेषक विवेक करता येणे शक्य असते.

वाङ्मयाचा इतिहास व वाङ्मयाची परंपरा यांत अर्थातच फरक आहे. संतसाहित्याचा इतिहास व संतसाहित्याची परंपरा अशा दोन निबंधांतील दृष्टिकोन व विवेचन ही भिन्न भिन्न असतात. इतिहासात कालानुक्रमे घडणाऱ्या वाङ्मयीन घटनांच्या वस्तुस्थितीवर व क्रमावर भर असतो. परंपरेत त्या वस्तुस्थितीमागील प्रेरक तत्त्वे वा प्रणाली व त्यांचा वाङ्मयीन निर्मितीवर झालेला अंतर्बाह्य स्वरूपाचा परिणाम यांवर भर असतो. वाङ्मयाच्या इतिहासाचा ऐतिहासिक नोंद हा प्रभावी घटक असतो. वाङ्मयाच्या परंपरेचा वाङ्मयीन-ऐतिहासिक विवेक हा प्रभावी घटक असतो. वाङ्मयाच्या प्रकृतीची, प्रयोजनाची, परिणामांची, साध्यसाधनांची निश्चित व सुस्पष्ट जाणीव ठेवूनच परंपरेचा विचार करता येतो.

वाङ्मयीन परंपराविवेकाला वाङ्मयाच्या साधार, समग्र व सर्वांगीण इतिहासलेखनाचा फार मोठा आधार असतो. हे इतिहासलेखन अपुरे, अर्धवट वा एकांगी असेल, तर परंपरेचा विचार हा काटेकोर व विश्वसनीय ठरणे अवघड आहे. त्याचप्रमाणे ऐतिहासिक दृष्टिकोन म्हणून जो काही असतो, त्याचीही रास्त जाणीव राखणे वाङ्मयीन परंपरेच्या विचारात इष्ट ठरते. समाजाची सृजनशीलता ज्या ज्या रूपांनी व्यक्त होते, त्या त्या रूपांना ऐतिहासिकतेने काहीएक मर्यादा आखून दिलेली असते. सृजनशील आविष्कार या ऐतिहासिकतेच्या मर्यादा सतत ओलांडून जाण्याच्या प्रयत्नात असतात, हेही खरे आहे. पण इतिहासाला ओलांडून जाणारी सृजनशील

रूपांची ही अतिशायी (ट्रान्सन्डेंटल) शक्ती मार्मिकपणे समजून घेण्यासाठीच तर ऐतिहासिकतेच्या बंधनाचे दक्ष भान जपावे लागते. तुकोबांच्या अभंगात आधुनिक कवितेतील कविमनाची आत्मनिष्ठ, उत्स्फूर्त, उत्कट आत्मबिष्काराची प्रेरणा उमटली, याचे मर्म तुकोबांच्या काळातील आत्मलोपी व्यक्तिवादाच्या किंबहुना व्यक्तिवादाच्या अभावाच्याच ऐतिहासिकतेत कुठेतरी दडलेले आहे; किंबहुना तत्कालीन समाजरचनेतील व्यक्तिजीवनाच्या बंधनातच ते लपलेले आहे, याची जाणीव ठेवावी लागते. या दृष्टीने पाहता वाङ्मयीन परंपरेचा विचार हा इतिहास व ऐतिहासिकता यांच्या सम्यक् विवेकावरच अधिष्टित असतो असे म्हणता येईल.

वाङ्मयीन परंपरेचा विचार वाङ्मयाच्या विकासाची आणि विस्ताराची कल्पना येण्यास उपयुक्त ठरतो. समाजाची सृजनशीलता ही कालमानानुसार आशयाभिव्यक्तीचे नवे क्षेत्र धुंडाळत जाते. या नवनव्या सृजनशील सृष्टीचे पूर्वोत्तर स्वरूप कसे असते, याची ओळख परंपराविचारातूनच होते. याचबरोबर प्रतिभावंत व्यक्तीच्या दृष्टीनेही परंपरेचा विचार इष्ट व आवश्यक ठरतो. प्रत्येक सृजनशील मन आपल्या निर्मितीमागील पूर्वसूरींचा काहीएक आधार कळत-नकळत निश्चित करण्याचा प्रयत्न करीत असते. आपण आपली निर्मिती ही कुठेतरी आणि कशीतरी एका अखंड अशा ओघातील एक दुवा आहे, अशी भावना प्रत्येक निर्मात्याला स्पष्टास्पष्ट स्वरूपात असते. माणसाच्या नैसर्गिक समाजशीलतेचे ही भावना एक अंग होय. समाजाला सगळ्याच क्षेत्रांत परंपरा असते. या परंपरेचा अंश आपण आहोत व आपल्यात आहे असे व्यक्तीला काहीशा नैसर्गिकपणेच जाणवत असते. आपण केलेली निर्मिती अगदी अपूर्व, अगदी अनन्यसाधारण व अगदी श्रेष्ठ आहे असे वाटणे हाही सामाजिकतेच्या किंवा परंपरेच्या जाणिवेचाच एक भाग आहे. परंपरानिरपेक्ष अशी अनन्यसाधारणता किंवा अपूर्वता संभवतच नाही. म्हणूनच समाजाच्या कला-वाङ्मयासकट सर्व सृजनशील आविष्कारात नवतेचा, प्रयोगाचा किंवा श्रेष्ठतेचा निकष हा परंपरासापेक्षच असतो. साधारण आणि अनन्यसाधारण, अपूर्व आणि पूर्व, श्रेष्ठ आणि कनिष्ठ यांचा विवेक परंपरासापेक्षतेवाचून शक्यच नसतो. पण श्रेष्ठ असा प्रतिभावंत परंपरेची एक नवीनच व्यवस्था अधोरेखित करून जातो. इंग्लिश साहित्यात टी. एस. एलियटसारख्या कवीने आपल्या कवितांनी आणि आपल्या प्रसिद्ध निबंधाने (ट्रॅडिशन अँड इंडिव्हिज्युअल टॅलन्ट– १९१९) अखेर यूरोपीय काव्यपरंपरेचीच अपूर्व अशी प्रतिष्ठापना केली. मराठीत मर्ढेकरांनी तुकाराम-रामदासांच्या काव्यपरंपरेची अशीच नवी संगती आपल्या काव्यरचनेने स्पष्ट केली. प्रयोगशील प्रतिभावंत हा आपल्या पूर्वकालीन परंपरेत नवी घडी कळत-नकळत बसवून जातो. मराठीतील गीतरचना आणि पदरचना ग. दि. माडगूळकरांच्या गीतरचनेने नव्या अर्थाने उघडकीस येऊन अर्थपूर्ण ठरली. म्हणूनच परंपरेचा विचार नव्यानव्याने आणि पुनःपुन्हा करण्याची गरज श्रेष्ठ प्रतिभावंत निर्माण करीत असतो, असे म्हटले जाते. गरज निर्माण करतो किंवा पूर्ण करतो असेही म्हटले तरी चालेल. श्रेष्ठ कवीचे एक लक्षण मागे थोर समीक्षक प्रा. रा. श्री. जोग यांनी नमूद केले होतेः– 'असा कवी स्वयंभू असून त्याची छाप पाठीमागून येणाऱ्या कवींवर पडलेली असावी.' प्रा. जोगांचे हे म्हणणे योग्यच आहे. तथापि त्यात थोडीशी भर घालून ते अधिक खरे करता येईल. म्हणजे असे की, श्रेष्ठ कवी हा केवळ स्वयंभू नसतो; तसेच तो केवळ उत्तरपरंपरा निर्माण करीत नाही, तर तो पूर्वपरंपरेचा एक नवा, अर्थपूर्ण व प्रेरक असा अन्वय लावून दाखवतो.

परंपरा या संकल्पनेचे वरील विवेचन लक्षात ठेवले, तर साहित्यातील संप्रदायांची संकल्पना तिच्या पृथगात्म स्वरूपात लक्षात घेता येईल. इतर क्षेत्रांतील व विशेषतः धार्मिक क्षेत्रातील संप्रदायांप्रमाणे संप्रदायविचार हा विशिष्ट विचारप्रणालीशी बांधलेला असतो, असे दिसून येते. अशा विचारप्रणालीचा एक जनक असतो. आणि त्याने देऊ केलेली विचारप्रणाली काहीशा कृतज्ञबुद्धीने आणि सहेतुकपणे स्वीकारणारे त्याचे काही अनुयायी असतात. अशा दाता आणि देय यांच्याशी बांधीलकी पतकरून जी निर्मिती होत राहते, तिची मीमांसा संप्रदायविचारात अंतर्भूत होते. महाराष्ट्रात नाथ, वारकरी, दत्त, रामदासी, महानुभाव असे काही धार्मिक पंथ उदयास

आले व त्यांच्या आचार-विचारप्रणालीनुसार साहित्यनिर्मितीचे संप्रदाय निर्माण झाले. पश्चिमी वाङ्मयात नवअभिजाततावाद, स्वच्छंदतावाद, वास्तववाद, अतिवास्तववाद यांसारख्या विचार-प्रणाली उदयास येऊन त्यांनुसार किंवा त्यांच्याशी सुसंगत अशी साहित्यनिर्मिती होत राहिली. मार्क्स-वादी साहित्य हेदेखील या अर्थाने सांप्रदायिक साहित्यच ठरते. तीच गोष्ट गांधीवादी साहित्य-निर्मितीचीही होय. संप्रदायविचारात केंद्रीभूत असलेली विचारप्रणाली ही अनेकदा सुसूत्र व सर्वांगीण स्वरूपात पुस्तक-पुस्तिकांतून मांडलेलीच असते. अनेकदा जाहीरनाम्यातूनसुद्धा ती स्पष्ट केलेली असते. कधीकधी आधी साहित्यनिर्मिती आणि नंतर विचार-प्रणालीची बांधणी असाही क्रम असू शकतो. पण सामान्यतः एखादी थोर व्यक्ती वा विभूती, एखादी पोथी, एखादे पुस्तक, एखादा जाहीरनामा असे काहीतरी संप्रदायविचारांच्या उगमस्थानी असल्याचे दिसून येते. मी सुरुवातीला म्हटल्याप्रमाणे संप्रदाय हा शब्द धार्मिक पंथांच्या बाबतीत विशेषकरून वापरण्याची प्रथा दिसून येते. धर्मभावना, तिचे परिपोषण करणारी काहीशी दृढ श्रद्धा आणि पोथी-प्रामाण्य हे संप्रदायसंकल्पनेचे घटक ठरतात. त्यामुळे-पोथीनिष्ठेचे गुणदोष सांप्रदायिक साहित्यविचारात दिसून येतात. सृजनशीलता ही जशी इतिहासाच्या वा ऐतिहासिकतेच्या बंधनातून बाहेर पडण्याचा प्रयत्न करीत असते, त्याचप्रमाणे ती पोथीनिष्ठेच्या मर्यादाही उल्लंघून जाण्याचा प्रयत्न करते. म्हणून संप्रदायाची प्रकटपणे बांधीलकी पतकरणारी साहित्यनिर्मिती-देखील अनेकदा व अनेक स्थळी संप्रदायातीत अशा आशयाकारांचे नवे आकृतिबंध साधून जाते. संप्रदाय-विचारात पोथीनिष्ठेच्या गुणदोषांचा विचार करताना त्या पलीकडे जाणाऱ्या या सृजनशीलतेच्या कळाही लक्षात घ्याव्या लागतात. ज्ञानेश्वर, तुकाराम, रामदास हे सांप्रदायिकच खरे; पण त्यांच्या साहित्य-निर्मितीत विशाल अशी जीवनार्थांची प्रचीती येते.

संप्रदाय हे देखील इतिहास आणि ऐतिहासिकता यांनी बद्ध असतात. त्यामुळे त्यांचा विचार करता-नाही ऐतिहासिकतेचे भान राखावे लागते. एवढेच नव्हे, तर एखाद्या संप्रदायात ऐतिहासिक दृष्टीने काही ठळक अशा परंपराही निर्माण झालेल्या दिसतात. वारकरी संप्रदाय घेतला तरी तुकारामापर्यंत निर्माण झालेले या संप्रदायाचे साहित्य विविध प्रवाहांचे असल्याचे दिसून येईल. भाष्यलेखनाची, आख्यानक काव्याची, चरित्रलेखनाची, स्फुट रच-नेची अशी अनेकप्रवाही ठरणारी ती निर्मिती आहे. सांप्रदायिक बांधीलकीचे वाङ्मयीन रूप हे असेच अनेकांगी असते. कारण ही विचारप्रणाली अखेर मूर्त अशा मानवी अनुभवांतून आणि कल्पक-तेने विविध रंगरूपांनी खेळविली जाते. संप्रदाय विचारात पोथीनिष्ठेच्या बरोबरच या मूर्त मानवी भावभावनांच्या आविष्कारांची वैशिष्ट्यपूर्ण रूपे अभ्यासणे महत्त्वाचे ठरते. साहित्यातील संप्रदाय हे राजकीय, सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक अशा विचारप्रणालीच्या अनन्यनिष्ठेतून निर्माण होतात. पण त्याचबरोबर त्या चौकटीत मानवी जीवनाचा अर्थ करण्याची त्यांची रीती ही व्यक्तिगणिक भिन्न असते.

म्हणूनच साहित्यातील परंपरा आणि संप्रदाय यांचा विचार करताना परंपरेच्या वैशिष्ट्याची जाणीव विशेषत्वाने ठेवणे योग्य ठरेल. परंपरा ही असतेच; पण तिचे अस्तित्व हे अभ्यासाने हुडकून काढावे लागते, अधोरेखित करावे लागते. संप्रदाय हे सिद्धस्वरूपातच असतात. त्यांच्या शोधासाठी परंपरेसारखे सायास करावे लागत नाहीत. संप्रदायांचे इतिहासही असतात; पण समाजजीवनाचा किंवा साहित्याचा तो समग्र घटक नव्हे. परंपरा ही परिवर्तनशील असते. उलट, संप्रदाय हे मूलतः स्थिरच असतात. म्हणूनच समा-जाच्या स्थितिगतीतून परंपरा ही सतत संस्कारित होत जाते. तिच्यात स्वभावतःच एक नवनवोन्मेष-शालीनता असते. पण म्हणूनच तिचे हे नवे नवे उन्मेष अभ्यासपूर्वकच शोधून स्पष्ट करावे लागतात. परंपरेची चैतन्यशीलता आणि संप्रदायाची जडता या गोष्टी अभ्यासकाने लक्षात घेणे उचित ठरते. सांप्रदायिक साहित्य हेदेखील परंपरेचाच एक घटक असतो. किंबहुना परंपराविचारात संप्रदायविचार अंतर्भूत होतो, हे अभ्यासकाच्या सहज लक्षातही येते.

साहित्यातील परंपरा आणि संप्रदाय या संक-ल्पनांचे वरील विवेचन काहीसे बरोबर असेल, तर

मराठी साहित्याचा त्या दृष्टीने नेमका आणि नेटका विचार होणे आवश्यक आहे, असे मला वाटते.

परंपरेच्या संकल्पनेशी निगडित अशी विद्रोहाची (प्रोटेस्ट) संकल्पना आहे. विद्रोहाची ही संकल्पना परंपरेच्या संकल्पनेप्रमाणेच सामाजिक–सांस्कृतिक आहे. कोणत्याही जिवंत समाजाच्या वाटचालीत परिवर्तनाच्या लाटा वेळोवेळी निर्माण होतात. स्थितिगतीच्या प्रक्रियेत हे काहीसे अटळ असते. प्रस्थापितविरोध ही परिवर्तनाची एक बाजू असते व नवप्रतिष्ठापना ही त्याची दुसरी बाजू असते. जुन्याचे, कालच्युताचे, अन्याय्य घटकांचे मूर्तिभंजन करणे व त्यांच्या जागी नव्याची, कालोचिताची, न्याय्य व्यवस्थेची प्रतिष्ठापना करणे ही सामाजिक परिवर्तनाची उद्दिष्टे व कार्यही असतात. प्रस्थापितविरोधाचे स्वरूप एकसारखे नसते. सर्वंकष विद्रोहापासून म्हणजे समग्र परंपरा बाद करण्याच्या एका टोकापासून ती परंपरा काहीएक प्रमाणात कमीअधिक संस्कारून वा सुधारून घेण्यापर्यंत त्यात विविध भूमिका संभवतात. त्याचप्रमाणे कमीअधिक व्यापक वा सीमित स्वरूपाच्या सामाजिक चळवळी व आंदोलनेही विद्रोहाच्या प्रक्रियेत निर्माण होतात. विद्रोहाच्या अशा सामाजिक विचारप्रणाली व चळवळी यांचा पुरस्कार करणारे साहित्य निर्माण होते. तेही रूढ साहित्यक्षेत्रातील आशय व आकृतिबंध यांच्यापेक्षा वेगळे स्वरूप धारण करते. या वाङ्मयीन आविष्काराचे वेगळेपण विशद करणारा साहित्यविचारही निर्माण होत राहतो. विद्रोहाची वाङ्मयीन अशी विचारप्रणाली निश्चित झाली,तर तिचे प्रामाण्य स्वीकारणारी लेखक-कवींची काहीएक परंपराही निर्माण होते. असे झाले की, या प्रकाराचे स्वरूप 'संप्रदायात्मक' ठरते. साहित्यक्षेत्रात या अर्थाने विद्रोही संप्रदाय निर्माण झाल्याचे दिसते. आपल्याकडील महानुभाव व भक्तिमार्गी संप्रदाय धर्मक्षेत्रातील प्रस्थापितविरोधी म्हणून विद्रोहीच होते. त्यांचे वाङ्मय या अर्थाने विद्रोही म्हटले पाहिजे. दलित साहित्य हे समाजक्षेत्रातील प्रस्थापितविरोधी या अर्थाने विद्रोही ठरते.

परंपरेच्या व्यापक वा सांस्कृतिक विचारात परिवर्तनाचा घटक नित्य स्वरूपाचा असतो. वाङ्मयीन क्षेत्रातही साकल्यात्मक परंपरेचा विचार करावयाचा झाला, तर त्यात परिवर्तनाचा विचार स्वाभाविकपणे करावाच लागतो. संतसाहित्य, पंडिती साहित्य, शाहिरी वाङ्मय यांचा मराठी साहित्याची समग्र परंपरा म्हणून परामर्श घेताना या परंपरेत अंगभूत असलेली परिवर्तनाची प्रक्रियाही लक्षात घ्यावी लागते. तथापि संतसाहित्य हे ज्या अर्थाने धर्मसाहित्याच्या क्षेत्रापुरते विद्रोही समजले जाईल, तेवढे पंडिती साहित्य कलात्मक साहित्याच्या किंवा संस्कृतानुसारी साहित्याच्या क्षेत्रापुरते विद्रोही समजले जाणार नाही. विद्रोही साहित्याचा दुसरा टप्पा नंतर दलित साहित्याच्या उद्गमाजवळच आढळतो, असे दिसून येईल. याचे कारण विद्रोहाची संकल्पना ही मूलतः सामाजिक-सांस्कृतिक स्थित्यंतराशी निगडित आहे व साहित्यसृष्टीतील प्रत्येक परिवर्तन विद्रोहाप्रमाणे एखाद्या सामाजिक विचारप्रणालीशी बांधीलकी पतकरणारे असतेच, असे नाही. पंडिती परंपरा ही एका अर्थाने असामाजिक अशा वाङ्मयीन आदर्शांच्या अनुकरणातून निर्माण झाली असे प्राधान्याने म्हणता येईल. बहुजनांच्या रंजनाच्या हेतूने व प्रयोगीय रंजनप्रकार म्हणजे एक सामाजिक रंजनाचा प्रयोग म्हणून शाहिरी काव्य प्राधान्याने निर्माण झाले. इथेही विद्रोहाप्रमाणे विशिष्ट सामाजिक विचारप्रणालीशी प्रामाण्य असा भाग नव्हता.

परंपरा हा इतिहास नव्हे हे ज्या अर्थाने आपण समजतो, त्या अर्थाने विद्रोह हा इतिहास किंवा ऐतिहासिकता ठरतो. विद्रोहाची चळवळ व विचारप्रणाली कालमानानुसार इतिहासजमा होतात. त्यांचा शाश्वत घटक फक्त सामाजिक परिवर्तनाची वेळोवेळी निर्माण होणारी गरज व त्या गरजेतून निर्माण झालेल्या कलावाङ्मयीन रूपांच्या टिकाऊ वैशिष्टयांची समग्र वाङ्मयीन परंपरेत पडली जाणारी भर एवढाच संभवतो.

अनुक्रमणिका

FORM VI

(रूल नं. ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित)

प्रकाशन स्थळ : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

प्रकाशन दिनांक : दरमहा एक तारीख

मुद्रक : श्रीकृष्ण गजानन दीक्षित

राष्ट्रीयत्व : भारतीय

पत्ता : द्वारा : दि प्राज्ञ प्रेस, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

प्रकाशक : मेघश्याम पुंडलिक रेगे

राष्ट्रीयत्व : भारतीय

पत्ता : 'रागिणी', साहित्य सहवास,
वांद्रा (पूर्व), मुंबई ४०० ०५१

संपादक :
राष्ट्रीयत्व : } वरील प्रमाणे
पत्ता :

मालक : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

मी मेघश्याम पुंडलिक रेगे जाहीर करतो, की वर दिलेली माहिती माझ्या माहितीप्रमाणे व समजुतीप्रमाणे संपूर्णतः खरी आहे.

मे. पुं. रेगे, प्रकाशक

अनुक्रमणिका





मालाकारांच्या हातचा एक अस्सल मोडी दस्तऐवज

गो. रा. कामतकर

विख्यात साक्षेपी संशोधक कै. प्रियोळकर यांना उपलब्ध झालेला मालाकार विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांच्या हातचा एक मोडी लिपीत लिहिलेला लेख पुण्याच्या महाराष्ट्र साहित्य परिषदेत जतन करून ठेवलेला आहे. दिनांक १३ मे १८८१ रोजी पुण्यास हिराबागेतील 'टौन हॉल' मध्ये झालेल्या मराठी ग्रंथोत्तेजक मंडळीच्या वार्षिक सभेचा इतिवृत्तांत ह्या लेखात ग्रथित केला आहे. चार ताव दोन्ही बाजूने काळ्या शाईत मोठ्या लपेटीत वळणदारपणे लिहिलेल्या हस्ताक्षरात असून प्रत्येक परिच्छेदाच्या सुरुवातीस आकडे टाकलेले आहेत. असे एकूण नऊ परिच्छेद ह्या हस्तलिखिताचे आहेत. तरीही सभेचा वृत्तांत पूर्ण आलेला नाही. त्यावरून हस्तलिखिताचे उरलेले कागद गहाळ झालेले असावेत असे उघडच अनुमान निघते. मालाकारांच्या हातचा मोडी हस्ताक्षरातील लेख म्हणून ह्या दस्तऐवजास एक ऐतिहासिक मूल्य आहे हे निराळे सांगावयास नकोच.

विशेष म्हणजे हजर सभासदांची नोंद त्यांच्या स्वाक्षरीनिशी ज्या कागदावर केलेली आहे तोही ह्या सभेच्या इतिवृत्ताला जोडलेला आढळतो. प्रमुख सभासद हजर होते, ते असे : गोपाळ हरी देशमुख, माधवराव गोविंदराव, महादेव मोरेश्वर, चिंतामण नारायण भट, कृष्णाजी लक्ष्मण नूलकर, बाबा गोखले, कृष्णाजी वासुदेव जोशी, गणेश मोरेश्वर सोहनी, कान्हो विश्वनाथ पटवर्धन, कृष्णाजी बापूजी बाळ, वासुदेव बापुजी कानिटकर, दामोधर जनार्दन गोखले, नीलकंठ जनार्दन कीर्तने, गोविंद बळवंत पटवर्धन, विष्णु कृष्ण चिपळूणकर, महादेव बल्लाळ नामजोशी. आणखी काही नावे अर्धीमुर्धी दिसतात. ती म्हणजे छत्रे, गुजर व नागपूरकर यांची होत. पण कागदाला कसर लागून तो फाटल्यामुळे ही नावे पूर्णपणे दिसत नाहीत.

अध्यक्ष गोपाळराव हरिपंत देशमुख यांनी प्रथम सांगितले, की सन १८७८ साली मराठी भाषेत उपयुक्त ग्रंथ फारसे होत नाहीत या हेतूने चांगले ग्रंथ तयार करण्याकरिता ग्रंथोत्तेजक मंडळी स्थापन झाली. त्या मंडळीचा पहिले वर्षाचा रिपोर्ट पूर्वी प्रसिद्ध झाला. या नंतर दोन वर्षांची हकीकत कळविण्याकरिता रिपोर्ट व वसूल दाखविण्याकरिता ही सभा भरली आहे. तो रिपोर्ट व वसूलही वाचून दाखविण्यात आला. नंतर रावसाहेब चिंतामण नारायण भट यांची एक दरखास्त सभेपुढे येऊन ती सर्वानुमते कबूल करण्यात आली. ह्या दरखास्तीला अनुमोदन देणाऱ्या सभासदांच्या स्वाक्षऱ्याही ह्या दस्तऐवजात आलेल्या असून त्यांचा क्रम असा : शंकर रामचंद्र, रामचंद्र दामोदर जोशी, बाळकृष्ण हरी करंदीकर, रामचंद्र दिनकर परांजपे, सीताराम हरि चिपळूणकर, बळवंत दवे, M. Y. Raste, कृष्णाजी वासुदेव जोशी, अनंत विनायक, गोविंद आप्पाजी सहस्रबुद्धे व्यंकटराव रामजी गुतीकर, Gopal Ganesh आणि Kashinath A. तीन सदस्यांच्या सह्या इंग्रजीत आहेत. तेवढा अपवाद वगळता इतर सर्व सभासदांनी मोडी लिपीतच स्वाक्षऱ्या केल्या आहेत ही गोष्ट लक्षणीय वाटते.

मंडळीच्या सेक्रेटरीचे काम रा. रावजी प्रभाकर भावे याजवर सोपविण्यात आले होते. 'यांनी मंडळीचे दिवाळे काढण्याचा रंग आणल्यामुळे नामदार साहेबास जातीने हिचा कारभार हाती घ्यावा लागला' इतकीच मोघम हकीकत ह्या चिटणीसाविषयी चिपळूणकर 'केसरी'त लिहितात. [केसरी : 'मराठी ग्रंथोत्तेजक मंडळी' : २४ मे १८८१] पण ह्या भाव्यांनी ग्रंथोत्तेजक मंडळीत इतका गोंधळ घातला, की त्रिंबकजी डेंगळ्याने देखील दुसऱ्या बाजीरावाच्या कारकिर्दीत पेशवाईचा इतका फजीतवाडा केला नसेल. त्यांनी मंडळीच्या वसुलाचा हिशेब लिहून लावून दिलेल्या नियमाप्रमाणे मुळीच ठेवला नाही. वर्गणीदारांचे व पुस्तककर्त्यांचे बोभाटे व्यवस्थापकांकडे येऊ लागले. अशा कारणामुळे सारा कारभार अनागोंदी होऊ लागला.





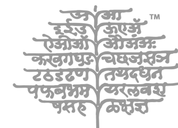
अनुक्रमणिका

तेव्हा भावे यास कामावरून दूर करणे जरूर झाले. पण त्यापूर्वी त्यांच्या हातून पुस्तकांची व हिशोबाची जी अव्यवस्था झाली होती त्याचा बखेडा सोडविणे जरूर होते. याजकरिता मंडळाचे अध्यक्ष व मुख्य व्यवस्थापक नामदार रावबहादुर गोपाळराव हरि देशमुख यांनी मुद्दाम कारकूनवर्ग आपल्या पदरच्या खर्चाने लावून रावजी भावे याजकडून जी माहिती व टिपणे मिळाली त्याच्या आधाराने एकंदर पैशाचा व पुस्तकांचा हिशेब साधेल तितक्या कसोशीने तयार करून घेतला. त्या हिशेबावर रावजी भावे यांच्या सह्या घेऊन एकंदर त्याजकडे मंडळीचे पैसे किती वसूल झाले वगैरेविषयी त्यांची मान्यता लिहून घेतली.

चिपळूणकर पुढे लिहितात, 'सुमारे १३०० रुपयांची जोखीम रावजी भावे याजवर येऊ लागली. ते रुपये त्याजकडे मागितले असता त्यांच्याकडून वसूल होईनात. या संबंधाने कायद्याप्रमाणे दुसरी तजवीज केली असता रुपये वसूल होतील अशी खात्री होईना म्हणून सवलतीने रावजी व त्यांचे बंधू वामनराव यांस समक्ष आणवून त्यांच्या कबुलीने त्याजकडून ४०० रुपयांचे तारण ठेऊन घेऊन एकंदर १००० रुपयांचे खत श्री. भावे यांच्या नावाचे लिहून घेतले. त्या खतात दरमहा ५० रुपये प्रमाणे हप्तेबंदी ठरविली होती. त्या प्रमाणे ७ हप्ते रावजी कडून आले व तारणाची रक्कम मोकळी झाली. एकंदर हजार रुपयांच्या खतापैकी बाकी रुपये अजून ५०१ भावे याजकडे येणे आहे. त्याबद्दल वसुलीस तगादा चालू आहे." हे असे रावजी भावे प्रकरण या मोडी हस्तलिखितात रंगवलेले आहे.

'हिराबाग' प्रकरणावर 'केसरीं'त लिहिलेल्या अग्रलेखात चिपळूणकर रानडयांच्या भाषणाचा संदर्भ देताना म्हणतात, "परवाचे प्रसंगी मंडळीचे दुसरे उपस्थापक रावबहादुर महादेव गोविंद रानडे यांनी सभाजनांस उघडपणे सांगितले की मंडळीची सध्याची स्थिती अगदी वाईट आहे. ती गेल्या साली मोडून टाकण्याचाही विचार निघाला होता. पण आणखी एक वर्षभर दम धरून काय होते ते पाहावे या उद्देशाने आणखी एक वर्षाची अवधी तिला दिली होती." ज्या संस्थेची धुरा रानडे–लोकहितवादी यांच्यासारख्या मातब्बरांकडे होती तिची अवस्था अशी अखेरचे आचके लागल्याप्रमाणे का व्हावी याचे कारण मुळापर्यंत जाऊन तपासण्याचा प्रयत्न चिपळूणकर यानंतर हस्तलिखिताच्या पुढील भागात करतात. मंडळीने लोकांकडून ग्रंथखरेदी केले अगर ग्रंथाच्या काही प्रती आपल्याकडे खपविण्याच्या बोलीने घेतल्या त्याबद्दल आजपावेतो व्यवस्था काय झाली त्याचा ताळमेळ ते जुळवून दाखवितात. आतापावेतो एकंदर तेरा निरनिराळी पुस्तके मंडळीने खरेदी केली. त्याबद्दल ग्रंथकर्त्यांस मोबदला म्हणून देण्याची रक्कम रु. ३३५१।।। ≡। झाली. त्यापैकी रु. २६१८। ≡ ग्रंथकर्त्यांस मंडळीमार्फत आधी झाले. म्हणजे रु. ७३३ ।।। देणे राहिले. तरी तितक्या रकमेची पुस्तके मंडळीकडे 'सील'ला आहेत. मात्र 'कृषिकर्मविद्या' व 'तारा' नाटक ही दोन पुस्तके भावे यांचे वहिवाटीत मंडळीकडे आली होती. त्यांच्या प्रती भावे यांनी लोकांकडे उधार दिल्या. 'कृषिकर्म विद्ये'च्या पुस्तकाबद्दल रु. ४९४। ≡ व 'तारा नाटका'चे पुस्तकाबद्दल रु. ३६।।। – मिळून सुमारे ५३० रुपये देणे असून त्याजबद्दल तारण पुस्तके तारा नाटकाच्या थोडयाशा प्रतीशिवाय मंडळीकडे नाहीत. याखेरीज नामदार रावबहादुर गोपाळराव हरिपंत देशमुख यांचे किरकोळ रोख देणे रु. १०७।। ≡। निघाले. तसेच भावे यांच्या काळात ज्ञानप्रकाशाकडे ६८ रुपये वर्गणीदारांकडून जमा झाले होते. त्यापैकी काही जणांस पुस्तके पोचली नाहीत. अलीकडे गेल्या वर्षातही कित्येक लोकांकडून पैसे आले असून मंडळीने आजवर तयार केलेली पुस्तके तसेच यापुढे जी पुस्तके तयार होतील ती आपण घेऊ अशा सबबीने फाजील रुपये येत राहिले तो आकडा रु. ८७।।। – ।। इतका आहे. येणेप्रमाणे मंडळीस एकंदर कर्ज रु. ९२९ निघते. मंडळीजवळ असलेली सर्व शिल्लक रोकड स्वरूपात, ग्रंथ व वर्गणी स्वरूपात व भाव्यांवर बसवलेल्या कर्जाचा वसूल धरून एकंदर रु. ८८६ । – ।। असून इतक्या रकमेचा आधार उपरोक्त देण्यास आहे. म्हणजे आय–व्यय यांचा मेळ बसत नाही.

अनुक्रमणिका





ग्रंथोत्तेजक मंडळीची कल्पना जेव्हा प्रथम वृत्तपत्रातून मांडण्यात आली, तेव्हा महाराष्ट्र भाषेच्या ग्रंथवृद्धीसाठी सुरू होणाऱ्या ह्या स्तुत्य उद्योगाचे स्वागत करताना 'नेटिव ओपिनियन' च्या संपादकांनी म्हटले होते : "आम्हांस लिहिण्यास आनंद वाटतो की रावबहादुर गोपाळराव हरि देशमुख, ठाण्याचे जाइंट जज्ज व रावबहादुर महादेव गोविंद रानडे, नाशिकचे प्रिन्सिपाल सदर अमीन यांणी पुढे होऊन महाराष्ट्र भाषेत चांगले व उपयुक्त ग्रंथ होऊन त्यांची किंमत स्वल्प असावी या उद्देशाने 'ग्रंथोत्तेजक मंडळी' स्थापन करण्याचा उद्योग सुरु केला आहे ... ही मंडळी स्थापन होण्यास पाच रुपयांच्या किंमतीचे ग्रंथ विकत घेणाऱ्या लोकांची वचने पाहिजेत. मंडळीस पाचशे सह्या मिळाल्या म्हणजे योजिलेल्या कामास सुरुवात होईल. ग्रंथ बरे वाईट ठरविण्याकरिता एक कमिटी नेमण्यात येईल. ती (१) वे. शा. सं. कृष्णशास्त्री चिपळूणकर (२) श्रीकृष्णशास्त्री तळेकर (३) रावजीशास्त्री गोडबोले (४) गोपाळराव हरी देशमुख (५) माधवराव गोविंद रानडे अशा पाच जणांची होती. (ने. ओ. × २७-१-७८; २४-२-७८)

अशी मातब्बर मंडळी काम करीत असता संस्था रसातळाला का गेली हा खरा प्रश्न आहे. ह्याचे उत्तर ह्या कागदपत्रावरून जे सापडते ते सूत्ररूपाने असे मांडता येईल : मंडळीने १८७८-७९ साली ज्या प्रमाणे 'कृषिकर्मविद्ये'च्या ८०० व 'तारानाटका'च्या २०९ प्रती विकत घेतल्या त्याप्रमाणे मोठ्या रकमेची पुस्तके अगर प्रती घेण्याची सवड मंडळीस झाली नाही. मंडळींच्या मूळ उद्देशाप्रमाणे पाहिले असता गेल्या दीड वर्षात पुस्तकास जसा आश्रय मिळावा तसा आश्रय मंडळीकडून देण्यात आला नाही. याचे कारण पूर्वी जी पुस्तके घेतली होती त्याची मोठी रक्कम व्यवस्थापकाच्या अंगावर देणे होती. त्यातून हात मोकळा झाल्याशिवाय नवीन जोखीम घेणे बरोबर वाटले नाही. हे एक कारण. दुसरे, वर्गणीदारांची नावे पटावर दाखल होती त्याजकडून ज्याप्रमाणे मंडळीचे कामास आश्रय मिळेल असे वाटत होते, तसा आश्रय मिळाला नाही. पहिले साली एकंदर ८०० वर्गणीदारांपैकी शेकडा सुमारे १० लोकांचा वसूल आला. दुसरे साली शेकडा ५ लोकांचा वसूल आला व गेले साली शेकडा १ वर्गणीदारांचा वसूल आला. अशा खोगीर भरतीच्या आश्रयावर भिस्त ठेऊन हा उद्योग आरंभणे म्हणजे 'वाऱ्यावर वरात आणि भुशावर चिट्ठी' असाच प्रकार होय. अशा परिस्थितीत कुबेराची संस्था असली तरी भिकेला लागेल. मग हिची काय कथा ? रा. ब. देशमुख यांणी या कामी विशेष लक्ष पुरविले नसते तर मंडळीचा उद्योग बंद करणे यापूर्वीच भाग झाले असते. तसेच सर्व लोक आपली अभिवचने पुरी करतील हा पक्ष घेऊन व्यवस्थापकांनी आपला उद्योग चालू ठेविला नाही. ज्या रीतीने 'इंदु' चालू आहे त्या अनुमानावरून ८०० पैकी ३०० लोकांचा आश्रय तरी सतत राहील असा व्यवस्थापकास भरवसा होता. पूर्वीच्या भावे यांचे अव्यवस्थेमुळे कदाचित वर्गणीदारांकडून आश्रय येण्यास हरकत झाली असेल असे समजून नवीन व्यवस्थेखाली काय सुधारणा होते ते पाहण्याकरिता म्हणून व्यवस्थापकांनी तसाच उद्योग कायम ठेविला. वर्गणी वसूल करण्याचे कामी पत्रे पुष्कळ धाडली व तगादे पुष्कळ केले. त्या संबंधाने एकंदर ३० रुपये खर्च 'बुडित' आला. जिकडे पत्रे धाडली व तगादे झाले ते सर्व विद्वान व सभ्य यात मोडत आहेत. तेव्हा त्याजकडून या कामी अशी अनास्था झाली हे देशाचे दुर्भाग्य आहे. तथापि एवढ्या कारणाकरिता अजिबात सर्व उद्योग सोडून देऊन निराश होणे हेही वाजवी नाही असे व्यवस्थापकांचे मत आहे.

अशी स्थिती झाल्याने पुष्कळ ग्रंथ व्यवस्थापकांकडे आले ते अचूक पाहून अभिप्रायासहित ग्रंथकर्त्याकडे स्वतंत्र रीतीने छापण्यासाठी पाठविणे भाग पडले. त्या पैकी काही ग्रंथास मंडळींच्या परिचयाच्या व ओळखीच्या ठिकाणी पत्रे लिहून आश्रय देवविण्याची तजवीज केली. बापु गोखले यांचे चरित्र आवृत्ती दुसरी व विठ्ठल शिवदेव यांचे चरित्र ही दोन पुस्तके याच कारणामुळे ग्रंथकर्त्याकडे परत केली. ती तशीच राहिली आहेत. त्यापैकी गोखले यांचे चरित्र छापून तयार आहे. त्याच्या ग्रंथकर्त्यास काही अडचणीमुळे बाहेर जावे लागले आहे. त्यामुळे त्या पुस्तकाचा

अजून उलगडा झाला नाही. विठ्ठल शिवदेव यांचे चरित्र छापण्यास अजून दिले नाही. तिसरे पुस्तक विल्यम पिट साहेबांचे चरित्र हे व्यवस्थापकांनी बघून अभिप्रायासहित ग्रंथकर्त्याकडे परत धाडिले व ते स्वतंत्र छापण्याची मंडळीस सोय नसल्यामुळें श्रीमंत अप्पासाहेब पटवर्धन जमखिंडीकर यांचा आश्रय या पुस्तकास मिळावा म्हणून तजवीज चालली आहे. चौथे पुस्तक स्माइलसाहेबांचे इंग्रजीत आहे. त्याचे भाषांतर गोविंद शंकरशास्त्री बापट यांनी केले. ते व्यवस्थापकांनी वाचून बघितले. त्यात दुरुस्ती होण्याकरिता ते पुस्तक ग्रंथकर्त्याकडे परत दिले आहे. पाचवे पुस्तक तळेगाव दाभाडे तालुक्यातील वकील शिवरामपंत दातार यांनी 'प्लुटार्क' हे इंग्रजीत असलेले पुस्तक त्याचे भाषांतर केलेले व्यवस्थापकाकडे दिले. परंतु आश्रयाच्या उणीवीमुळे ते छापण्याचे तसेच राहिले आहे. सहावे पुस्तक 'लघुलेखन पद्धति' गजानन भाऊ वाजपे यांनी तयार केले. त्यांच्या प्रती छापण्याची तजवीज बडोदे, पुणे व देवास येथे मंडळींच्या व्यवस्थापकामार्फत करण्यात आली. सातवे पुस्तक रा. ब. दादोबा पांडुरंग यांनी 'माबाईच्या ओव्या' म्हणून कविता केलेली आहे. त्याची हस्तलिखित प्रत व्यवस्थापकाकडे अवलोकनार्थ आली आहे. तेही छापणे जरूर आहे. आठवे बेकनचे चरित्र रावसाहेब गोविंदराव काणे यांनी छापिलेले पूर्वीच्या रिपोर्टात दाखल आहे. ते छापविण्याची तजवीज काही अंशाने व्यवस्थापकांच्या मार्फत झाली आहे. नववे पुस्तक रावसाहेब गाडगीळ यांनी केलेले मंडळीकडे आले आहे. ते अडचणीमुळे छापण्याचे राहिले आहे. याशिवाय 'हिंदू लोकांचा कैवारी,' 'त्रिविध प्रमाद' (?) आणि एका इस्रायलाने केलेले व लिहिलेले नवीन कल्पित पुस्तक ही पुस्तके अभिप्रायाकरिता व्यवस्थापकाकडे आली. परंतु त्यातील विषय उपयुक्त प्रकारचा नसल्यामुळे त्यास मंडळीकडून आश्रय देणे वाजवी दिसले नाही. म्हणून ती परत केली. याप्रमाणे अभिप्राय देण्याची व अन्यद्वारे आश्रय मिळण्याची तजवीज व्यवस्थापकाकडून झाली त्याची हकीकत असे.

सदरील एकंदर हकिकतीवरून 'इंदु' मंडळीचे काम ज्या पद्धतीवर चालले आहे त्याच पद्धतीने काम पुढे चालू ठेवल्यास मंडळीच्या कामाचा विशेष उपयोग होण्याचा संभव नाही. पुस्तककर्त्यांनी पुस्तके लिहावयाची मेहनत घेतल्यावर त्या पुस्तकांची योग्यता चांगली आहे अशा विषयी लोकांच्या घरोघर जाऊन अभिप्राय मिळविण्याची खटपट करावी– धनवान असलेल्या लोकांकडे जाऊन ती छापविण्याची व प्रसिद्ध करण्याकरिता वर्तमानपत्रकर्त्याकडे खटपट करावी... 'इंदु' मंडळीची अशी शोचनीय स्थिती असताही ग्रंथकर्ते लोकांकडून व्यवस्थापकाकडे याबद्दल पुष्कळ उत्कंठेने मदत मागण्यात येते. तेव्हा मंडळीचे काम नीट चालल्यास हा उद्योग मंडळींच्या वतीने सहज होईल हा पूर्ण भरवसा आहे. मात्र मराठी ग्रंथ वाचणाऱ्या लोकांपैकी निदान ३०० पासून ४०० पर्यंत लोकांनी दरसाल थोडी पण नियमित रक्कम या कामाकडे लावण्याचा निश्चय केला पाहिजे. हल्ली भावे यांचे व्यवस्थेसंबंधाने जे दोष देण्यात येते होते ते सर्व नाहीसे झाले असून मागील बखेडा काही राहिला नाही. कितीही पैसा देऊन मोबदला होणार नाही अशा गृहस्थांनी या कामी आपली मेहनत फुकट व परार्थ बुद्धीने देण्याचे कबूल केले आहे.

आज पावेतो ग्रंथ घेण्याचे वर्गणीदारांचे पसंतीवर ठेविले होते. त्यामुळे जे ग्रंथ मंडळीकडून वर्गणीदाराकडे पाठविले जातात ते आपल्यास पसंत नाहीत असे म्हणण्याची सवड राहिल्याने बहुतेक अंशी आश्रयाची उणीव होण्यास कारण झाले आहे असे दिसते. याच प्रकारची गुजराथ देशात ग्रंथप्रसार करणारी मंडळी आहे. त्या मंडळीची स्थिती फार चांगली आहे. त्याचे अंशत: कारण ग्रंथ घेण्याची पसंती वर्गणीदारांच्या इच्छेवर ठेविली नाही. त्या मंडळीच्या नियमाप्रमाणे मंडळी मार्फत तयार झालेला ग्रंथ वर्गणीदार याजकडे पाठविला जातो. वर्गणीदार विद्याप्रसार करणे हे धर्मकृत्य आहे असे समजून वर्षाचे काही पाच रुपये बिनमोबदला दान करितात. अशा रीतीने इकडे व्यवस्था झाल्यास महाराष्ट्र भाषा बोलणारे ११ जिल्हे आहेत व शिवाय संस्थाने आहेत. येवढ्या विस्तीर्ण प्रदेशात ५०० पर्यंत लोक या धर्मकृत्याकडे दरसाल ५ पासून १० रुपये देण्यास मिळू नयेत असे वाटत नाही. याकरिता मंडळीच्या

अनुक्रमणिका

नियमात एवढा फेरफार करुन या नवीन नियमाप्रमाणे जे वर्गणीदार होऊ ईप्सितील [इच्छतील (?)] त्यांसच मंडळीचे वर्गणीदार समजून मंडळीचे काम चालू वर्षापासून नवीन व्यवस्थेने चालवावे. तसे झाले असता वर दाखविलेल्या बर हुकुम या अडचणी दूर होतील अशी व्यवस्थापकांची खात्री आहे. या बद्दल आज जे गृहस्थ जमले आहेत त्यांनी विचार करून अनुमती द्यावी.

असे झाले असता दुसरा एक फायदा असा आहे की १८५० तागायत ५२-५३ पर्यंत मुंबई येथे महाराष्ट्र भाषेत ग्रंथप्रसार करणारी मंडळी मेहेरबान वार्डन साहेब, प्रे. कर्नल फ्रेंचसाहेब, मेहेरबान सर बार्टल फ्रियरसाहेब वगैरे थोर पुरुषांच्या साहाय्याने स्थापन झाली होती. त्या मंडळीचे काम साहेब बदलून गेल्यामुळे तसेच थंड पडले. परंतु त्यांच्या फंडापैकी सुमारे २ हजार रुपये मिस्टर ग्लिजसाहेब त्या मंडळीचे सेक्रेटरी याजकडे आहेत. त्या मंडळीचे नियमात गुजराथी व्यापारी पाप्युलर सोसायटीचे नियमाप्रमाणे ग्रंथाची पसंतीची वगैरे काही एक अट न ठेविताही वर्गणी देण्याची शर्त आहे. हल्ली आपल्या मंडळीचा नियम तसा नसलेमुळे ह्या रुपयांचा उपयोग मंडळीचे कामास करून घेण्यास मार्ग नाही. ही अट दूर झाली असता तशी संधी मिळेल व ते रुपये अगर त्याचे व्याज मंडळीचे कामास मिळू लागल्यास कायमचा फंड आपल्या हातात येईल व ती रक्कम पुढे वाढविण्यास मार्ग होईल. या संबंधाने ही वरील सूचना मंडळींच्या हितचिंतकास पसंत पडेल अशी आशा आहे.

मंडळीच्या हितचिंतकांपैकी एका गृहस्थाने जे ३०० रुपयांचे बक्षीस देऊ केले होते त्याबद्दल जाहिरातीही दिलेल्या होत्या. पण त्यांनाही रीतीप्रमाणे कोणाही उमेदवाराकडून महादजी शिंदे यांचे चरित्राचा ग्रंथ लिहून आला नाही. त्यावरून परशुरामपंत पटवर्धन यांच्या चरित्राविषयी तेच बक्षीस देण्यात येईल म्हणून मागील रिपोर्टात प्रसिद्ध केले होते. त्याबद्दलही ग्रंथ आजपावेतो कोणाकडून आला नाही. विल्यम पिट साहेबांचे चरित्र ज्या गृहस्थाने लिहिले आहे त्यांचा याचबाबतीत काही उद्योग चालू आहे, म्हणून खाजगी रीतीने समजते. मूळ ज्या गृहस्थाने हे बक्षीस देण्याचे कबूल केले त्याची व व्यवस्थापकांची गाठ पडली होती. त्यात त्याने असे कळविले की पूर्वी जाहिरात दिल्याप्रमाणे ग्रंथ येत नसतील तर शेतीच्या कामासंबंधाचे माहितीचे पुस्तक कोणी लिहून तयार करतील तर त्यास सदर बक्षीस देण्यास आपण कबूल आहे. या संबंधाने मंडळीकडून एक स्वतंत्र पुस्तक छापिले आहे. ते फार मोठे आहे असे त्यांचे म्हणणे आहे. याबद्दल व्यवस्थापकांचा विचार असा आहे की परशुरामपंत भाऊ यांच्या चरित्राबद्दल आणखी सहा महिने वाट बघून कोणाकडून पुस्तक न आल्यास बक्षीस देणाराच्या इच्छेप्रमाणे शेतीसंबंधी कामाच्या माहितीचे पुस्तक सर्व लोकांस उपयोगी पडेल अशा रीतीचे व अल्प किंमतीचे कोणी लिहून धाडिल्यास त्याजला हे बक्षीस देण्याचे ठरवावे. या बावतीतही आज रोजी विचार व्हावा.

येणेप्रमाणे गेल्या दीड वर्षाच्या कामाची हकीकत असे. पूर्वी मनात योजना केल्याप्रमाणे कामे सिद्धीस गेली नाहीत. यामुळे उदासीनता प्राप्त होते. तथापि या उदासीनतेचे कारण दूर करणे मोठे दुर्घट आहे असे नसून शिकलेल्या व समंजस लोकांनी यत्किंचित मनावर घेतल्यास या सर्व अडचणी दूर होऊन मंडळीचे काम नीट रीतीने चालण्यास काही हरकत वाटत नाही. निदान आपल्या हातून होईल तेवढा प्रयत्न केल्याशिवाय ...... (कागदास इथे वाळवी लागल्यामुळे अक्षरे लागत नाहीत) ... सोडून द्यावा असे व्यवस्थापकास (अपूर्ण)

यापुढील मजकूर असलेले कागद गहाळ झालेले आहेत. कै. प्रियोळकरांना उपलब्ध झाला तो लेखाचा भाग इतकाच. हिराबागेत झालेल्या ह्या सभेला अनुलक्षूनच केसरीत २४ मे १८८१ रोजी शास्त्रीबोवांनी 'मराठी ग्रंथोत्तेजक मंडळी' हा अग्रलेख लिहिला हे उघड आहे.

ह्या 'मंडळी'चे खरे दुखणे नेमके कोठे होते ? रावजी प्रभाकर भावे की गोपाळ हरी तथा लोकहितवादी ? प्रथम बुडबुडा फुटला तो भाव्यांमुळे हे तर खरेच ! चिपळूणकर आपल्या अग्रलेखाच्या प्रारंभीच तोफ डागतात– "सदरील मंडळी निघताना काय विचित्र वेळ लागली असेल ती असो.





तिला कारभारी पण अशा वसुलाचे मिळाले की, तसे राजश्री पाहू जाता सापडायचे नाहीत! त्यांच्या कारभाराची एक एक शिस्त ऐकावी तो तोंडात बोट घालावे लागते? रावबहादुरांकडून बुके आली की त्यांचा पैसा बनवून तोही खिशात! इकडे रावबहादुर आपल्या ठिकाणी अचंबा करतात की वर्गणीदारास पुस्तके का पोचत नाहीत म्हणून? तिकडे वर्गणीदार चकित होऊन राहतात की आमच्या पैशाची काय वाट झाली म्हणून?"

– पण भाव्यांचे गळू कापल्यावर तरी ग्रंथोत्तेजक मंडळीची प्रकृती ताळ्यावर आली का? ...

'माले'तील हेटाळणीचा सूर 'केसरी'त नाही. कदाचित निबंधमालेतील लोकहितवादीवरील हल्ला म्हणजे 'मेलेल्या सापाला पुनःपुनः ठेचण्याचा प्रकार' असा गवगवा झाल्यामुळे इथे 'केसरी'तील लेखात चिपळूणकरांनी परशुरामाच्या 'ब्रह्मास्त्राचा' प्रयोग नामदारसाहेबावर केला नसावा. अन्यथा 'आश्वलायन सूत्रा' वर 'माले'तून हत्यार धरताना शास्त्रीबोवा लिहितात : "आठ वर्षांच्या पोरीला ऐंशी वर्षांचा कोवळा वर पाहून दिला असता तिला जितपत आनंद होण्याचा संभव आहे, तितपतच आमच्या देशातील कोवळ्या वाचकांच्या हाती रावबहादुरांनी सजवलेल्या अश्वलायन बोवांची दाढी लागली असता होणार आहे हे उघड आहे!"... अशाच अर्थाची जहरी वक्रोक्ती केसरीतही चिपळूणकरांनी वापरली असती. पण इथे सूर सौम्य ठेवून ते इतकेच सुचवितात की, सदरील मंडळीच्या अधिपतींनी आपली जरठ अभिरुची एकीकडे ठेवून वर्गणीदारांच्या पैशाच्या मोबदला अंमळसा कोवळा माल त्यांस पोचता होण्याची तजवीज केली असता बरे... ! 'नेटिव ओपिनियन' (४ एप्रिल १९८०) मात्र आपल्या पत्र लेखकाच्या स्तंभातून स्वच्छ लिहितो की, "पुष्कळांस लोकहितवादींच्या स्तुतिपाठकांचा तिटकारा आला असे 'सुबोध पत्रिके' वरून दिसते." हा पत्रलेखक पुढे परखडपणे विचारतो की, "अलीकडे छापलेल्या सर्व ग्रंथातील दोष लोकहितवादींच्या ग्रंथात असले, तरी ते पसंत होतात, पण तेच जर दुसऱ्या कोणाचे ग्रंथात असले तर त्याचे ग्रंथ परत जातात. 'शकावली' शाळेत अभ्यास करण्याचे उपयोगाची ठरते आणि 'मुसलमान लोकांचा इतिहास' साधारण वाचकांच्या उपयोगाचा ठरतो!... या इतिहासाची आवृत्ती पुन्हा काढून तो सर्वांच्या हाती सुलभ मिळाला असता उपयोग होणार आहे असे २४ नोव्हेंबरच्या इंदुप्रकाशच्या रिपोर्टात लिहिले आहे. पण मुसलमानी लोकांचे इतर इतिहास असता हाच लोकांनी का घ्यावा? 'मंडळी'चा म्हणून का 'लोकहितवादी' चा म्हणून? अथवा यात व्याकरणादिकांचे दोष असल्यामुळे शुद्ध वाक्यरचना शिकण्यास एक आयतेच साधन होईल असे समजून? 'आश्वलायन सूत्राचे भाषांतर' हे साधारण वाचकांच्या उपयोगी पडणारे काय? प्रस्तुत काळी साधारणतः सर्व महाराष्ट्र लोकांस आश्वलायन सूत्राची विशेष गरज आहे की रसायन शास्त्राची विशेष गरज आहे?"... असा हा 'ग्रंथोत्तेजक मंडळीचा हितेच्छु वर्गणीदार' आणखी खोलवर जाऊन रहस्यस्फोट करताना म्हणतो, "अनेक वर्गणीदारांचा असा ग्रह होणार आहे, की लोकहितवादींची पुस्तके केवळ त्यांच्या मोठेपणाकडे पाहून परीक्षकांनी पसंत केली असतील व त्यांनी सर्व व्यवस्थापकाचे काम करण्याची इच्छा दर्शविल्यावरून परीक्षक मंडळानेही त्यांच्या तोंडावर त्यांच्या पुस्तकांची खरी योग्यता सांगण्याचे धैर्य नसल्यामुळे व काही अंशी त्यांच्या श्रमाचे मोल त्यास हस्ते परहस्ते वर्गणीदारांच्या द्वारे द्यावे, या हेतूने अनुकूल अभिप्राय दिले असतील. निदान असा संशय येण्यास अगदीच अवकाश सापडत नाही असे नाही."

हिराबागेत झालेल्या मंडळीच्या ह्या सभेचा वृत्तांत इंदुप्रकाशात छापून आल्यानंतर त्यावर लिहिलेल्या संपादकीय अग्रलेखात 'कल्पतरू' साप्ताहिकाने म्हटले आहे की, "या रिपोर्टाचा एकंदर झोक वर्गणीदारासच दूषण देण्याचा दिसतो. परंतु अंती दोष मंडळीकडेसच येतो असे म्हणणे आम्हांस भाग आहे" याच संदर्भात ग्रंथोत्तेजक मंडळीच्या ह्या बुडत्या जहाजाला वाचवण्याचा एक उपाय म्हणून कोल्हापूरहून मंडळीच्या एका वर्गणीदाराने 'म' ह्या टोपण नावाने नेटिव ओपिनियनला लिहिलेल्या पत्रात म्हटले आहे, "रा. रा. विनायक

कोंडदेव ओक, गोविंद शंकरशास्त्री बापट, विष्णु कृष्ण चिपळूणकर, बाळाजी प्रभाकर मोडक इत्यादी विद्वान ग्रंथकारास उपयुक्त विषयावर नवीन ग्रंथ करण्यांस मंडळीच्या व्यवस्थापकांनी सूचना करावी. तेही मंडळीची सूचना अमान्य करतील असे नाही. बक्षिसाची जाहिरात देऊन ग्रंथ करविण्यापेक्षा या मार्गाने ग्रंथ चांगले होण्याची आशा आहे" (नि. ओ. ४ २८ मार्च १८८०). शास्त्रीबोवांनीही 'न करी शस्त्र धरी मी' अशा प्रतिज्ञेनेच जणू चार युक्तीच्या गोष्टी ग्रंथोत्तेजक मंडळीस सांगितल्या आहेत. जुन्या उत्कृष्ट मराठी ग्रंथाचा जीर्णोद्धार करावा, संस्कृत नाटकांची भाषांतरे करावी, परशरामशास्त्री पंडितांच्या 'दक्षिणा प्रैज' कमिटीचे पुनरुज्जीवन करावे, कृष्णशास्त्री, गोविंद नारायण, भास्कर दामोदर, केरो लक्ष्मण वगैरे गृहस्थांच्या मृतप्राय ग्रंथांवर मंडळीने आपले संजीवनोदक थोडेसे शिंपडावे– असा कळवळ्याचा उपदेश आपल्या लेखाचा उपसंहार करताना चिपळूणकरांनी आपल्या परीने केला खरा. पण कसचे काय नि कसले काय? अखेर मराठी ग्रंथोत्तेजक मंडळीची नौका विनाशाच्या खडकावर आपटून फुटायची ती फुटलीच.

अनुक्रमणिका





श्री. शरद् पाटील : दास-शूद्रांची गुलामगिरी*

म. अ. मेहेंदळे

महाराष्ट्रातील एक विचारवंत श्री. शरद पाटील यांचे 'दास-शूद्रांची गुलामगिरी' हे पुस्तक आज प्रकाशित होत आहे, ही मोठचा आनंदाची गोष्ट आहे. पण अशा आनंदाच्या प्रसंगीदेखील एक विचार मनात येऊन जातो की, ह्या विषयावर पुस्तक लिहिण्यासारखी परिस्थितीच आमच्या देशात निर्माण झाली नसती, आमच्या देशात कुणाला शूद्र मानले नसते, त्यांना गुलाम म्हणून वागवले नसते, तर ते जास्त आनंदाचे ठरले असते.

गेल्या शतकातील एक थोर आणि प्रातःस्मरणीय पुढारी महात्मा जोतिबा फुले यांचा आज स्मृतिदिन आहे. सामाजिक व आर्थिक दृष्टचा अत्यंत पीडित अशा समाजाच्या दुःखाला, त्यांच्यावर शतकानुशतके होणाऱ्या अन्यायाला, महात्मा जोतिबा फुले यांनी वाचा फोडली व त्याविरुद्ध बंड उभारले. अशा क्रियाशील महात्म्याच्या स्मृतिदिनी दास-शूद्रांच्या गुलामगिरीचा इतिहास सांगणारे पुस्तक प्रकाशित होत आहे, ही गोष्ट त्या महात्म्याला वाहिलेली उत्तम श्रद्धांजली ठरेल.

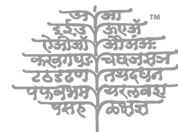
श्री. पाटील यांच्या प्रस्तुत पुस्तकातला काही भाग 'नवभारत' मासिकात पूर्वी प्रसिद्ध झाला, तेव्हा त्यातला काही मजकूर मी वाचला होता व पुस्तकाच्या विषयाविषयी कुतूहल निर्माण झाले होते. मध्यंतरीच्या काळात ह्या गोष्टीचा विसर पडला. आजच्या प्रकाशनसमारंभात 'चार शब्द' बोलण्यास सांगून ग्रंथाची छापील पाने मला पाहण्यास उपलब्ध करून दिली ह्याबद्दल समारंभाच्या संयोजकांचा– प्रा. रेगे यांचा– मी अतिशय आभारी आहे.

श्री. पाटील यांच्या लेखनाचा मागे प्रसिद्ध झालेला भाग वाचून माझे त्याविषयी जे मत झाले होते ते आता पक्के झाले आहे. श्री. पाटील यांचे हे लेखन नुसते पहावे, जरा चाळावे, अधूनमधून अवलोकन करावे, अशा प्रकारचे नाही. त्यांचे लेखन लक्षपूर्वक वाचायला हवे, अभ्यासायला हवे, अशा प्रकारचे आहे.

हे पुस्तक लिहिण्यास ग्रंथकर्त्याने खूप श्रम घेतले आहेत, विषयाचा खूप विचार केला आहे, हे कोणाही वाचकाच्या सहज लक्षात येईल. प्रस्तुत विषयाचा अभ्यास करण्यासाठी त्यांनी ज्या आवश्यक संस्कृत व बौद्ध वाङ्मयाचे परिशीलन केले, तो ग्रंथसंभार मोठा आहे. खेरीज त्यांनी ह्या विषयाशी संबंधित अशी डॉ. आंबेडकर, डॉ. कोसंबी, डॉ. इरावती कर्वे इत्यादी कितीतरी पंडितांची पुस्तके अभ्यासिली आहेत. ही अर्वाचीन पुस्तके सर्व इंग्रजीत आहेत. श्री. पाटील यांचे पुस्तक मराठीत आहे हा त्याचा एक आनुषंगिक विशेष. ह्या सर्व प्राचीन व अर्वाचीन वाङ्मयाचा नीट अभ्यास केल्यावर श्री. पाटील यांना प्राचीन भारतीय संस्कृतीचे व इतिहासाचे जे दर्शन घडले ते त्यांनी ह्या ग्रंथात स्वच्छपणे सांगितले आहे.

प्राचीन भारतात धनधान्य पिकविणे व दुग्ध-व्यवसाय करणे ह्या स्वरूपात जे धनोत्पादन झाले ते सारे दास-शूद्रांच्या श्रमाने झाले. 'शेते पिकुनी पिवळी झाली' ती जशी नदीच्या पाण्याने, तशीच शूद्रांच्या घामाने. मात्र ह्या श्रमजीवी वर्गाचे सामाजिक स्थान गुलामांचे होते. त्यांच्या ह्या स्थितीचा इतिहास समजून घेऊन लोकांना तो सांगण्यास श्री. पाटील उद्युक्त झाले ह्याचे कारण, त्यांच्याच शब्दात सांगायचे तर, "औद्योगिक समाजाच्या शूद्रांची अंतिम मुक्तीची घटका जसजशी जवळ येते आहे, तसतसा त्यांच्या दास-शूद्र पूर्वजांच्या गुलामगिरीच्या उत्पत्तीचा यक्षप्रश्न उत्तराकरता जास्त आग्रही बनत आहे." (पृ. २). श्री. पाटील यांची तक्रार अशी आहे की, ब्रिटिश अमदानीत ज्या उच्चवर्णीय पुढाऱ्यांनी समाजप्रबोधन करायचे ठरविले त्यांनी भारतीय अस्मिता जागृत

* ग्रंथप्रकाशनाच्या समारंभाचे वेळी (२८-११-१९८२) सांगितलेले 'चार शब्द'.





अनुक्रमणिका

करण्याच्या दृष्टीने आपल्या प्राचीन संस्कृतीविषयी बोलताना त्यातला चांगला भाग निवडून लोकांसमोर ठेवला व लज्जास्पद भागाकडे डोळेझाक केली. परिणामी लोकांना संस्कृतीचे जे दर्शन घडले, ते एकांगी ठरले. ही स्थिती बदलायला हवी हे श्री. पाटील यांचे म्हणणे रास्त आहे.

भारतीय दासप्रथेचा उगम व विकास– 'उगम व विकास' हे शब्द श्री. पाटील यांचे आहेत. मला वाटते, विषयाच्या दृष्टीने 'लागण व फैलाव' हे शब्द योग्य ठरतील, तेव्हा– भारतीय दासप्रथेची लागण व फैलाव यांचा नीट अभ्यास व्हायचा असेल, तर श्री. पाटील यांच्या मते प्राचीन साहित्याबरोबरच केरळीय समाजव्यवस्थेचा अभ्यास व्हायला हवा. प्रा. कोसंबी यांच्या व्यासंगाविषयी श्री. पाटील यांना आदर असूनही "त्यांची (डॉ. कोसंबींची) झेप केरळीय समाजव्यवस्थेच्या यथार्थ अभ्यासापर्यंत पोहोचू शकली नाही" (पृ. १०) ही उणीव श्री पाटील यांना जाणवली. श्री पाटील यांनी ती उणीव भरून काढली आहे. ते म्हणतात : "केरळ व प्राचीन गणसंघांमधल्या दासप्रथा, यांच्यामध्ये मोठी साम्यस्थळे आहेत; अर्थात, केरळ मातृवंशप्रथाक आहे तर हे प्राचीन संघगण पितृसत्ताक होते हा भेद नजरेआड न करता. केरळ व या प्राचीन संघगणांमध्ये दुसरे साम्य म्हणजे ब्राह्मणी स्मृतींचे कायदे ना या संघगणांना लागू होते, ना केरळला. दोन्ही समाजव्यवस्था त्यांच्यांतले महत्त्वाचे भेद लक्षात घेऊनही या देशातल्या ब्राह्मणेतर प्रवाहाचे भाग आहेत. ते दोन्ही प्रवाह : अब्राह्मणी व ब्राह्मणी, सबंध भारतीय इतिहासभर जोडीने वाहात गेले आहेत, झगडत, परस्परांवर प्रभाव पाडीत व विधायक नकारक्रिया करीत (sublating)." (पृ. १८). श्री. पाटील यांचे प्रतिपादन या दोन्ही प्रवाहांच्या तौलनिक अभ्यासावर आधारले आहे.

श्री. पाटील यांच्या प्रस्तुत लेखनामागची प्रेरणा व दृष्टिकोण हा अशा प्रकारचा आहे. त्यांच्या समग्र ग्रंथाचे सार सांगणे किंवा त्यांनी प्रतिपादिलेल्या विषयाचे मूल्यमापन करणे मला शक्य नाही. त्यांचा विषय समाजशास्त्रीय, अर्थशास्त्रीय आहे. त्यांच्या ग्रंथाचे यथार्थ मूल्यमापन करायचे, तर त्या शास्त्रांतलेच व्यूढोरस्क व वृषस्कंध पंडित हवेत. केरळीय समाजव्यवस्थेचा अभ्यास मी केलेला नाही. परंतु श्री. पाटील यांनी जे प्राचीन वाङ्मय प्रस्तुत ग्रंथाकरिता अभ्यासिले आहे, त्याच्याशी माझा थोडाफार संबंध आहे. तेव्हा त्या वाङ्मयापुरत्या काही गोष्टी सांगून मी माझे हे 'चार शब्द' संपविणार आहे.

श्री. पाटील यांच्या पुस्तकाच्या अभ्यासाच्या दृष्टीने एक अडचण जाणवते ती अशी की, ग्रंथकर्त्याने तळटीपांत मूळ ग्रंथांतली अवतरणे दिली नाहीत. दिले आहेत ते त्या त्या ग्रंथांच्या इंग्रजी वा मराठी भाषांतरांच्या पानांचे आकडे. श्री. पाटील यांनी ग्रंथातील मुख्य मजकुरात संदर्भ दिले आहेत, पण तळटीपांत जिथे फक्त भाषांतरांचा उल्लेख आहे, तिथे ते दिले नाहीत. म्हणून श्री. पाटील जेव्हा संदर्भ न देता शतपथ ब्राह्मणाच्या आधारे काही सांगू लागतात, तेव्हा वाचकाला तळटीपेत ब्राह्मणातला मूळ उतारा हवा असतो तो मिळत नाही. त्याला फक्त आढळतो, तो Sacred Books of the East Series मधल्या Eggeling च्या भाषांतराच्या पानाचा आकडा. तसेच ते महाभारताविषयी बोलू लागले, की तळटीपेत महाभारतातले श्लोक देत नाहीत, तर P. C. Roy यांच्या भाषांतराचा ते निर्देश करतात. अशा वेळी जसा ते ग्रंथातला उतारा देत नाहीत तसाच त्या उताऱ्याचा संदर्भही देत नाहीत. त्यामुळे वाचकाजवळ जरी मूळग्रंथ असला, तरी त्याच्याजवळ जर त्या ग्रंथाचे भाषांतर नसले, तर त्याला त्या मूळ ग्रंथातल्या कोणत्या भागाविषयी श्री. पाटील सांगत आहेत ते– देखील कळणार नाही.

वाचकांची ही सोय श्री. पाटील यांनी अवश्य पाहायला हवी होती. कारण ग्रंथाच्या आधारे विधाने करताना कित्येकदा मूळ ग्रंथात नसलेला छोटासा शब्द ते भरीस टाकतात. शब्द एखादाच असला, तरी क्वचित महत्त्वाचा आणि श्री. पाटील यांच्या प्रतिपाद्य विषयाला पोषक असा असू शकतो.

एक उदाहरण देतो. श्री. पाटील यांनी 'दास' शब्दाच्या निरुक्तात दिलेल्या व्युत्पत्तीचा उल्लेख केला आहे (पृ. ३४२). ते म्हणतात : "निरुक्त अनुसार (२.१७; ७.२३) दास हा शब्द 'दस्' धातूपासून बनला आहे. त्याचा अर्थ होतो शेतीची

कामे पार पाडणे वा करणे. ही व्युत्पत्तीच सांगते की, दासप्रथेचा उगम शेतीत झाला." 'दास' शब्दाची निरुक्तात दिलेली व्युत्पत्ती स्वीकार्य मानायची की नाही– दास व दस्यु हे शब्द निदान इंडो–इराणी काळाइतके जुने आहेत– हा प्रश्न थोडा वेळ बाजूस ठेवू; पण ती स्वीकारायची ठरवले आणि आपण निरुक्त काढून पाहिले, तर आपणास असे आढळते की यास्काची व्युत्पत्ती श्री. पाटील म्हणतात तसे काही सांगत नाही. यास्काचे शब्द आहेत 'दासो दस्यते: उपदासयति कर्माणि' (२.१७). श्री. पाटील यांनी निरुक्ताचा दुसरा संदर्भ दिला आहे तिथे 'दस्यु' शब्दाची व्युत्पत्ती आहे, दासाची नाही. पण त्याने काही बिघडत नाही, शब्दयोजना तशीच आहे, खेरीज यास्काने 'दस्' धातूचा अर्थही तिथे सांगितला आहे: 'दस्यु: दस्यतेः क्षयार्थस्य... उपदासयति कर्माणि'. म्हणजे यास्काच्या मते दास व दस्यु हे दोन्ही शब्द 'क्षय' हा अर्थ असलेल्या 'दस्' धातू-पासून साधायचे आहेत– कारण दास व दस्यु 'कामे संपवितात, कामे पार पाडतात.' म्हणजे वस्तुस्थिती आहे ती अशी: 'दस्यति'चा अर्थ 'क्षीण होणे', त्याच्या प्रयोजक रूपाचा, 'दास-यति'चा, अर्थ 'क्षीण करणे, नाश करणे.' 'दस्' हा धातू दास व दस्यु शब्दांच्या व्युत्पत्तिसाठी समर्थ आहे हे दाखविण्यासाठी यास्काने त्याच्या व्युत्पत्तीचा खुलासा करताना 'कर्माणि' असा 'कामे' हा सामान्य अर्थ दर्शविणारा शब्द वापरून 'उपदासयति कर्माणि' असे म्हटले. परंतु 'उपदास-यति कृषिकर्माणि' असा विशिष्ट प्रकारचे काम, शेतीचे काम, हा अर्थ व्यक्त करणारी शब्दयोजना त्याने केलेली नाही. तेव्हा मुळात 'दस्' धातूच्या प्रयोजक रूपाचा (दासयति) 'कामे पार पाडणे' असा सुद्धा अर्थ नाही, मग 'शेतीची कामे' पार पाडणे असा तर सुतराम नाही. तेव्हा यास्काच्या खुलाशात 'कर्माणि'च्या शेजारी 'शेतीची' अशी आपल्या प्रतिपादनासाठी आवश्यक असणाऱ्या मह-त्त्वाच्या शब्दाची भर घालून यास्ककृत व्युत्पत्तीच्या आधारे दासप्रथेचा उगम शेतीत झाला असा निष्कर्ष श्री. पाटील यांना कसा काढता येईल? यास्क म्हणतो, 'उपदासयति कर्माणि'; श्री. पाटील म्हणतात, 'उपदासयति कृषिकर्माणि'. म्हणून यास्काच्या नव्हे, तर श्री. पाटील यांच्या व्युत्प-त्तीच्या आधारे दासप्रथेचा उगम शेतीत झाला, असे म्हणता येईल.

श्री. पाटील यांना यास्काच्या व्युत्पत्तीतून जे मिळवायचे आहे त्यासाठी त्यांनी एकतर यास्काने 'कर्मन्' शब्द 'शेतीचे काम' ह्या अर्थी निरुक्तात निदान एकदा तरी वापरला असल्याचे दाखवायला हवे होते; किंवा दास हा शेतीवर राबणारा मजूर होता, हे स्वतंत्रपणे सिद्ध करून झाल्यावर त्या शब्दाची यास्काने[1] दिलेली व्युत्पत्ती समजून घेताना 'कर्माणि' ह्याचा अर्थ 'कृषिकर्माणि' असा होईल असे म्हणायला हवे होते. त्यांनी तसे केले नाही, आणि यास्काचे निरुक्तातील मूळ वाक्यही उद्धृत केले नाही, ही वाचकाची तक्रार राहील.

यास्काच्या व्युत्पत्तीचा उल्लेख करताना श्री. पाटील 'शेतीची' ह्या महत्त्वाच्या शब्दाची भर निदान त्यांच्या प्रतिपादनाला आवश्यक म्हणून तरी घालतात. परंतु एखादेवेळेस अशी काही जरूर नसतानासुद्धा ते ह्या मोहाला का बळी पडतात ते कळत नाही. ऋग्वेद १०.८६ ह्या ऋचेच्या आधारे बोलताना श्री. पाटील म्हणतात: "ती (इन्द्राणी) समनाला गेली असता वृषाकपीने तिची छेडाछेड (बहुधा बळजबरीने संभोग) केली असताही... इन्द्र त्याची मैत्री सोडायला तयार नाही." (पृ. २२) इन्द्राणीने वृषाकपीविषयी वरील ऋचेत जी तक्रार केली आहे तीत 'बळजबरीने संभोग' ह्या श्री. पाटील यांनी स्वकल्पनेने घातलेल्या भरीस कुठेही आधार नाही. ऋचेत फक्त 'अयं मामभिमन्यते' असा आरोप इंद्राणीने केला आहे. ह्याचा अर्थ 'ह्याला माझ्याविषयी अभिलाषा आहे, ह्याची माझ्यावर नजर आहे' असा करता येईल. श्री. पाटील यांनी कल्पिलेली संभोगाची मजल फार पुढची आहे, आणि त्यांच्या विषयाच्या प्रतिपादनाला तिची काही आवश्यकताही नाही. संदर्भाचा विचार न करता कल्पना केल्यामुळे इंद्राणी समनाला गेली असता

---

१ त्याच्या एखाद्या टीकाकाराने नव्हे.

अनुक्रमणिका

वृषाकपी तिच्यावर 'बळजबरीने संभोग' कुठे करू शकेल ह्याविषयी काही विचार करण्याची आवश्यकता श्री. पाटील यांना भासलेली दिसत नाही.

राजसूय यज्ञात खेळल्या जाणाऱ्या द्यूताच्या संदर्भात श्री. पाटील यांनी म्हटले आहे : " राजा लगेच स्फ्यने जमिनीवर चौपटाची आकृती काढी..." (पृ. १३६). हे विधान श्री. पाटील यांनी शतपथब्राह्मणातील ज्या भागाच्या आधारे केले आहे तो काढून पाहता असे आढळते, की वरील वाक्यात 'राजा' हा शब्द चूक आहे, 'लगेच' हा शब्द पदरचा टाकला आहे आणि "चौपट"ची कल्पना पूर्वग्रहानुसारी आहे. शतपथब्राह्मणातील वाक्य आहे ते असे : सजाता च प्रतिप्रस्थाता च एतेन स्फ्येन... अधिदेवतं कुरुतः (श. ब्रा. ५.४.४.१९). ह्यावरून आपल्या लक्षात येईल, की अधिदेवत तयार करण्याचे काम राजा करीत नाही तर सजात व प्रतिप्रस्थाता करतात. राजाच्या हातात स्फ्य (तरवारीच्या आकाराचे एक लाकडी उपकरण) आले, की तो ते राजभ्रातृकडे देतो, राजभ्राता ते सूताकडे अथवा स्थपतिकडे देतो व अशा तऱ्हेने हस्तांतर होत होत ते सजातापर्यंत पोचते आणि मग अधिदेवताची जागा आखली जाते. म्हणजे हे काम 'लगेच' होते असे शतपथ ब्राह्मण सांगत नाही, राजाच्या हातात स्फ्य पडल्यापासून अधिदेवत निर्माण होईपर्यंत थोडा वेळ गेलेला असतो. 'अधिदेवत' म्हणजे द्यूत खेळण्यासाठी भूमी उकरून तयार केलेली खोलगट जागा. हा अर्थ श्रौतसूत्रांतील वर्णनावरून स्पष्ट आहे. श्री. पाटील यांना अभिप्रेत असलेली चौपटाची आकृती अधिदेवत शब्दाने निदान श्रौतसूत्रकालापर्यंत तरी निश्चित व्यक्त होत नाही. प्राचीन भारतीय द्यूताविषयी प्रो. ल्यूडर्स यांचा एक माहितीपूर्ण मोठा लेख १९०७ साली प्रसिद्ध झाला आहे तो श्री. पाटील यांनी पाहिला नसल्यास अवश्य पाहावा.

श्री. पाटील म्हणतात : "संस्कृतात 'थ' चा अर्थ होतो अन्न" (पृ. २०९), पण त्यांना तो अर्थ कुठे आढळला हे ते सांगत नाहीत. ते सांगणे आवश्यक आहे, कारण 'थ' चा 'अन्न' हा अर्थ प्रसिद्ध नाही. हा अर्थ दिल्यावर श्री. पाटील पाली भाषेतील 'थेरी' शब्दाच्या संस्कृत 'स्थविरा' ह्या पर्यायाकडे वळतात. (१) त्या शब्दाची स्थ-विरा अशी फोड करून तो शब्द संस्कृत 'स्था' धातुपासून बनलेला नाही असे सांगतात. त्यांच्या कल्पनेप्रमाणे तो शब्द 'थ' ह्या शब्दापासून आला आहे. ह्या 'थ' शब्दाचा अर्थ श्री. पाटील संस्कृतेतर भाषांच्या आधारे 'स्त्री' अथवा 'माता' असा करतात. (२) ह्याच संदर्भात ऋग्वेदातील एका ऋचेत (१०.८६.९) इन्द्रपत्नी आपल्याला 'वीरिणी' म्हणते ह्याचा उल्लेख ते करतात, आणि म्हणतात की 'वीरिणी' शब्दाचा सामान्यतः 'वीरस्त्री' असा अर्थ होत असला, तरी प्रस्तुत स्थळी त्याचा अर्थ 'राष्ट्रभूमि' असाच व्हायला पाहिजे.

ह्यांपैकी श्री. पाटील यांचे कुठलेच म्हणणे मान्य होण्यासारखे नाही. (१) प्रथम संस्कृत 'स्थविर' शब्दाविषयी. त्या शब्दाची फोड स्थ-विर अशी नसून स्थव्-इर अशी आहे. संस्कृतात स्थूल शब्दाची स्थवीयस्, स्थविष्ठ अशी तर-तमरूपे आढळतात. ह्यांत 'स्थव्' असे एक अङ्गरूप आढळते, त्यापासून स्थव्-इर >स्थविर हा शब्द साधता येतो हे आता बहुतेकांना मान्य झाले आहे. (२) वीरिणी शब्दाविषयी सांगायचे तर ज्या ऋचेत हा शब्द आला आहे त्या ऋचेच्या पूर्वार्धात इंद्राणी अशी तक्रार करते, की ती जणू अवीरा आहे– जिला वीर पती नाही अशी–असे समजून वृषाकपी तिच्याविषयी अभिलाषा बाळगून आहे. पण इन्द्रपत्नी अवीरा नसून वीरिणी आहे. इन्द्रपत्नी अवीरा आहे हा वृषाकपीचा चुकीचा समज दूर करण्यासाठी जेव्हा ती वीरिणी शब्दाचा उपयोग करते, तेव्हा वीरिणीचा अर्थ 'जिला वीर पती आहे ती' ह्याखेरीज दुसरा कसा असू शकेल ?

श्री. पाटील यांच्याशी ऋचांच्या अर्थाविषयी मतभेद होतील अशी शक्यता काही ठिकाणी निश्चितच जाणवते. ऋचांच्या अर्थाविषयी मतभेद होणे ह्यात आश्चर्य वाटण्यासारखे काही नाही. परंतु श्री. पाटील यांच्याशी मला जिथे मतभेद जाणवले तिथे त्यांनी स्वीकारलेला अर्थ मान्य करण्यास त्यांना कुणी अनुयायी भेटेल असे वाटत नाही. एके ठिकाणी श्री. पाटील म्हणतात : "वैदिक कर्मकांडी वाङ्मयात वर्गांच्या उदयाचा वृत्तांत पृथ्वी व आकाश यांच्या आद्य वियोगाच्या स्वरूपात सुरक्षित ठेवला आहे." (पृ. २२). एवढे विधान करून झाल्यावर

अनुक्रमणिका

श्री. पाटील श्री. ए. के. कुमारस्वामी यांनी एका ऋचेच्या (१०.२४.५) आधारे केलेली वाक्ये उद्धृत करतात. ती वाक्ये अशी : "जीवनाच्या निर्मितीला आवश्यक पण मृत्यूलाही कारणीभूत असा आकाश व पृथ्वीचा आद्य वियोग जेव्हा घडून आला तेव्हा, सर्व देवांनी आक्रोश केला, व त्यांचा पुन्हा संयोग करा' (पुनर् आ वहतात्-ऋग्वेद १०.२४.५) असे अश्विनीकुमारांना सांगितले." (पृ. २२.२३).

पृथ्वी व द्युलोक यांच्या वियोग-संयोगात दोन वर्गांच्या उदयाचा वृत्तांत कसा पाह्यचा हा माझ्यासारख्या वाचकाला पडणारा प्रश्न बाजूस ठेवून ऋचेच्या अर्थाविषयी दोन गोष्टी सांगता येतील. श्री. पाटील यांनी कुमारस्वामींचे मत स्वीकारण्यापूर्वी त्यांना विचारायला हवे होते, की पृथ्वी व द्युलोक यांच्या आद्य वियोगाचे वेळी देवांनी आक्रोश करावा असे काय घडले होते? कारण पृथ्वी व द्युलोक यांना परस्परांपासून वेगळे करणे हे इन्द्राने केलेल्या चांगल्या कृत्यांपैकी एक मानले जाते. वृत्राने अडविलेले पाणी त्याचा वध करून इंद्राने वाहण्यास मोकळे केले, तेव्हा इतर ज्या चांगल्या गोष्टी त्याने केल्याचे सांगण्यात येते, त्यांतली एक पृथ्वी व द्युलोक यांना एकमेकांपासून वेगळे करणे आणि त्यांना आपापल्या जागी स्थिर करणे ही एक आहे. तेव्हा ह्यात आक्रोश करण्यासारखे काही नाही. दुसरी गोष्ट अशी, की श्री. पाटील श्री. कुमारस्वामींना सांगू शकले असते, की 'निष्पतन्त्यौ' ह्याचा अर्थ 'एकमेकांपासून दूर जाणाऱ्या' असा होत नाही, तसा अर्थ व्यक्त करायचा असता, तर बहुधा 'विपतन्त्यौ' असे म्हटले असते. 'निष्पतन्त्यौ' ह्याचा अर्थ 'इथून दूर (कुठे तरी एकत्रपणे) उडून जाणाऱ्या, इथून (एकत्रपणे) निघून जाणाऱ्या' असा होईल. तसेच 'पुनर् आवह' ह्याचा अर्थ 'पुन्हा संयोग करणे' असा होणार नाही. तसा अर्थ व्यक्त करण्यास बहुधा 'सं नय्' धातूचा उपयोग झाला असता. 'पुनर् आवह्' म्हणजे 'पुन्हा इथे, ह्या जागी घेऊन येणे.' परस्परांपासून वियोग झालेल्या दोन गोष्टींना एकत्र आणणे, आणि एकत्रपणे दूर निघून गेलेल्या गोष्टींना पुन्हा परत आणणे, ह्यात फार फरक आहे.

श्री. पाटील पुस्तकाच्या आरंभी एके ठिकाणी म्हणतात (पृ. ३९) 'वैदिक काळातले सर्वांत नावाजलेले यज्ञ सरस्वती नदीच्या काठी झाले होते. सरस्वती वा भारती वा वाक् ही भरत गणसंघाची गणदेवता होती.' हे सांगून झाल्यावर श्री. पाटील एका ऋचेचा (६.६१.१२) अर्थ असा देतात : 'तीन गणांच्या संघाच्या सभागृहाची निवासिनी, पाच ज्ञातींची कल्याणकर्ती, सात कुलांची मुळे असलेली अशा सरस्वतीचे प्रत्येक शौर्यशाली कर्मांत स्तवन होवो !'

'तीन गणांच्या संघाच्या सभागृहाची निवासिनी' हा अर्थ श्री. पाटील ऋचेतील 'त्रिषधस्था' ह्या पदाचा करतात. तळटीपेत तेच सांगतात, की निरुक्त (३.१५ व ४.११) अनुसार 'सधस्थ'चे अर्थ निवासस्थान व तबेला असे होतात. तरी श्री. पाटील यांचा आग्रह असा, की प्रस्तुत ऋचेत सधस्थचा अर्थ गणसभा असाच घेतला पाहिजे. 'सात कुलांची मुळे असलेली' हा अर्थ श्री. पाटील यांनी 'सप्तधातुः' ह्या पदाचा केला आहे.

परंतु हे संमत होण्यासारखे नाही. ऋग्वेदात आपल्या ह्या विश्वाची रचना पृथिवी, अंतरिक्ष व द्युलोक अशा तीन लोकांत कल्पिली असून, ह्यांतील प्रत्येक लोक, एकावर एक असा, त्रिधा असल्याची कल्पना आढळते. म्हणूनच ऋग्वेदात तीन द्युलोक, तीन पृथिवी, तीन अंतरिक्ष असे उल्लेख आढळतात. पृथ्वीच्या ह्या त्रिधा अवस्थेला उद्देशूनच पृथ्वीवर वाहणारी सरस्वती त्रिषधस्था (तीन ठिकाणी असणारी) म्हटले आहे. तसेच तिला 'सप्तधातुः' म्हणजे जिचे सात विभाग आहेत असे म्हणण्यात तिच्यात पृथ्वीवरल्या सप्तसिन्धवः एकवटल्या असल्याची कल्पना व्यक्त होते असे म्हणणे शक्य आहे. तेव्हा ह्या ऋचेत श्री. पाटील यांना हवी असलेली गणांची सभागृहे व कुलांची मुळे सापडण्याची शक्यता नाही.

श्री. पाटील यांनी प्रस्तुत पुस्तक लिहिण्यासाठी खरोखर पुष्कळ वाचन केले आहे. त्यांनी अजून काही वाचावे, अशी त्यांना सूचना करून पांडित्यप्रदर्शन करण्याचे कारण नाही. तथापि एक गोष्ट त्यांचे पुस्तक वाचत असताना मनात आली, म्हणून सांगा-

विशी वाटते. अशोकाच्या शिलालेखाखेरीज इतर जे प्राकृत शिलालेख आहेत, त्यांचे वाचन श्री. पाटील यांनी केल्यास त्यांना त्यांच्या विषयासाठी काही उपयुक्त माहिती मिळेल असे वाटते. उदाहरणार्थ, देवदासी शब्दाच्या प्राचीनतेविषयी लिहिताना ते म्हणतात, की देवदासी हा शब्द जरी पालि धर्मग्रंथांत नसला, तरी त्या संस्थेचा निःसंदिग्ध निर्देश कौटिल्याने त्याच्या अर्थशास्त्रात केलेला आहे (पृ. ३४७). परंतु तत्पूर्वीही जोगिमारा येथे रामगढ गुंफेत मागधी भाषेत जो छोटासा शिलालेख आढळतो, त्यात 'सुतनुका' हे अन्वर्थ नाव असलेल्या देवदासीचा उल्लेख आहे. हा शिलालेख इसवी सन पूर्व तिसऱ्या शतकातला असावा. तसेच श्री. पाटील यांनी 'कर्मान्त' शब्दाची थोडी चर्चा केली आहे (पृ. ३४७ तळटीप). त्याविषयी असे सांगता येईल, की इसवी सन पूर्व दुसऱ्या वा पहिल्या शतकातल्या बरहुत येथे आढळणाऱ्या शिलालेखात, शीलेतून निर्माण केलेल्या शिल्पाला 'सिलाकम्मन्त' (शिलाकर्मान्त) असे म्हटले आहे.

श्री. पाटील यांच्याशी असलेल्या मतभेदांचा उल्लेख केला, तो त्यांच्या पुस्तकाचे महत्त्व कमी ठरावे म्हणून नव्हे. मतभेद तपशीलांबाबत आहेत, त्यामुळे अखेर त्यांच्या मुख्य प्रतिपादनाला बाध येईल की नाही, हे आज सांगता येणार नाही. पण तपशीलांच्या बाबतीतदेखील विधाने करण्यात लेखक पक्का असला, म्हणजे त्याची विश्वासार्हता वाढते. म्हणून श्री. पाटील यांनी सर्व महत्त्वाचे आधार तपासून स्वतःची एकदा खात्री करून घ्यावी, असे सुचवावेसे वाटते. दिवसानुदिवस संस्कृत-प्राकृत जाणणारे वाचक कमी होत आहेत. अशा परिस्थितीत लेखक त्या वाङ्मयाच्या आधारे जे सांगतो ते बिनचूक आहे ह्याविषयी दक्ष राहणे आवश्यक आहे. माझ्या आजच्या 'चार शब्दां'चा हेतू एवढाच आहे की श्री. पाटील यांनी उभारलेल्या ह्या ग्रंथरूप इमारतीची प्रत्येक वीट पक्की असावी, कुठलाही सांधा सैल राहू नये. ह्या ग्रंथाची दुसरी आवृत्ती काढण्याचा योग लौकरच येवो, आणि त्या निमित्ताने श्री. पाटील यांना सारे संदर्भ तपासण्याची संधी लाभो, अशी सदिच्छा मी आजच्या प्रसंगी व्यक्त करतो.

निर्ऋति*

श्री. पाटील यांच्या ग्रंथात 'भूमाता' नावाचे पाचवे प्रकरण (पृ. १००–१३४) समाविष्ट आहे. ह्या प्रकरणात श्री. पाटील यांनी 'निर्ऋति' संबंधीचे आपले विचार व्यक्त केले आहेत.

श्री. पाटील यांना निर्ऋति ही वेदवाङ्मयात दुरिताची, मृत्यूची देवता होती आणि तिचा संबंध नैसर्गिक घळीशी होता, एवढे सुरवातीस तरी मान्य दिसते. डॉ. कोसंबीही तिला 'मृत्युदेवता' मानीत असल्याचे श्री. पाटील यांनी नमूद केले आहे (पृ. १०१).

परंतु श्री. पाटील लगेच म्हणतात : 'निर्ऋति आर्यपूर्व देवता होती हे उघड (जाड ठसा माझा) आहे' (पृ. १०१). त्या देवतेचे आर्यपूर्व स्थान, श्री. पाटील यांच्या मते, उन्नत होते आणि ते तिने प्राचीन वैदिक काळापर्यंत टिकविले होते. त्यांचा ह्याविषयी निष्कर्ष असा आहे : निर्ऋतीची तीन वैशिष्टचे आहेत– निर्ऋती ही (१) सरस्-वती वा नदीदेवता होती, (२) इळा वा भूमाता होती, व (३) भारती वा गणमाता होती (पृ. १२९).

श्री. पाटील यांच्याशी तीव्र मतभेद व्हावेत, असे ह्या प्रकरणात बरेच काही आहे. त्या सर्व बाबींचा विचार करण्याची आवश्यकता वाटत नाही. प्रथम त्यांच्या मुख्य प्रतिपादनाचा आणि नंतर काही आनुषंगिक गोष्टींचा विचार केल्यास पुरेसे होईल.

श्री. पाटील जेव्हा 'आर्यपूर्व' किंवा 'वेदपूर्व' अशा शब्दांचा उपयोग करतात, तेव्हा त्यांना 'भारतीय आर्यपूर्व' किंवा 'इंडो-इराणी', किंवा

* प्रकाशन समारंभाचे वेळी 'निर्ऋति' विषयी काही सांगावे असे वाटत होते परंतु त्यावेळी हा मजकूर लिहिला नव्हता. एकंदर वेळेत तो बसविणे कठीण होते. परंतु समारंभाचे अध्यक्ष तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी आपल्या भाषणात 'निर्ऋति' विषयी मी काही सांगेन अशी अपेक्षा व्यक्त केली होती, आणि नंतर 'नवभारत'च्या संपादकांकडून ही तशी सूचना आली, म्हणून हा मजकूर जोडला आहे.

'इंडो-युरोपीय' असा अर्थ अभिप्रेत नसतो, तर 'एतद्देशीय आर्य-पूर्व लोक, अनार्य' असा अर्थ अभिप्रेत असतो. त्यांच्या मते निर्ऋति ही मूळ अनार्य देवता, तिचा आर्यांनी स्वीकार केला. पण ते असे का गृहीत धरतात, हे कळत नाही. 'निर्ऋति' हा शब्द संपूर्णतया संस्कृत आहे, तो उसनवारीने संस्कृतात आलेला नाही. संस्कृत आणि अवेस्ता ह्या दोन दोन भाषांतले पुरावे पाहिल्यास अवेस्ता 'अष': संस्कृत 'ऋत' ही समव्युत्पत्ति असणाऱ्या शब्दांची जोडी त्या भाषांत आढळते. दोन्ही भाषांत त्या शब्दांना 'सत्य' हा अर्थ आहे. अवेस्तात 'अष' खेरीज 'अषि' असा शब्दही आढळतो. त्याच्याशी समानार्थ संस्कृत 'ऋति' हा शब्द कल्पिता येईल, परंतु तो उपलब्ध संस्कृत वाङ्मयात आढळत नाही. परंतु संस्कृतात अवेस्ताशी समान असा 'ऋति' शब्द आढळत नसला तरी, त्यापासून बनलेला 'निर्ऋति' हा सामासिक शब्द आढळतो. तेव्हा ऋति हा शब्द वेदपूर्व इंडो-इराणी काळाइतका मागे जाऊ शकतो, आर्यांनी भारतात आल्यावर आर्येतर भाषांतून तो उचलला असल्याचे मानण्यास आधार नाही.

अवेस्तात 'अषि' (स्त्री.) शब्दाचा अर्थ 'केलेल्या कर्माचे-चांगल्या वा वाईट- फळ,' तसेच '(त्या प्रकारचे) फळ देणारी देवता' असा आहे. त्यास अनुसरून आपण संस्कृत ऋति शब्दाचा अर्थ 'फळ, परिणाम' असा मानला, तर 'निर्ऋति' चा अर्थ 'निरर्थक, ज्यापासून काही निष्पन्न होत नाही' असा होईल. ऋति शब्दाची व्युत्पत्ती 'ऋ' धातूपासून मानावी लागेल. यास्काने 'अर्थ' शब्दाची व्युत्पत्ती 'ऋ' धातुपासून मानली आहे (१.१८). ते मत स्वीकारले तर 'निर्ऋति' (निर्-ऋ-ति) व 'निरर्थ' (निर्-अर्-थ) हे दोन्ही एकाच धातुपासून साधलेले शब्द ठरतील.[१]

परंतु ह्या व्युत्पत्ती निश्चित नसल्यामुळे आपणास त्यांचा आधार घेण्याचे कारण नाही. अवेस्ताच्या आधारेच 'निर्ऋति'चा अर्थ 'निष्फळ, व्यर्थ' असा ठरू शकेल. आणि तदनुसार निर्ऋति देवता ही एखादी वस्तू वा कार्य निष्फळ बनविणारी देवता, असा अर्थ होईल.[२] वैदिक वाङ्मयात निर्ऋतिविषयीची जी कल्पना आढळते, तिच्याशी हा अर्थ सुसंगत दिसतो. निर्ऋति देवतेचा हविर्भाग जमिनीत जिथे नैसर्गिकपणे खोलगट भाग निर्माण झाला असेल, जमिनीला जिथे चिरा पडल्या असतील अशा ठिकाणी देण्यात येई. ज्या जमिनीत काही पेरणे शक्य नाही, अथवा जिथे पेरल्यास काही उगवणार नाही अशी ती जमीन असे (यत्र वा अस्या अवदीर्यते यत्र वा अस्या ओषधयो न जायन्ते निर्ऋतिर्हास्यै तद् गृह्णति-शत. ब्रा. ७.२.१.८)[३]. भूमीचा हा भाग नापीक असतो कारण त्या भागावर निर्ऋतीची पकड आहे, तिचा तिथे वास आहे असे समजण्यात येई.

ह्या विवेचनावरून असे लक्षात येईल की निर्ऋति ही मूळ अनार्य देवता मानण्याचे कारण नाही. कदाचित असे म्हणणे शक्य आहे, की जमीन वगैरेंना निष्फळ बनविणाऱ्या, वंध्यत्व निर्माण करणाऱ्या देवतेची कल्पना आर्यांनी अनार्यांपासून घेतली आणि तिला स्वभाषेतल्या साधनांनी 'निर्ऋती' हे नाव बनवून दिले. पण त्यासाठी अधिक संशोधनाची आवश्यकता आहे.

वरील विवेचनावरून हेही लक्षात येईल, की निर्ऋति म्हणजे भूमाता नव्हे. निघण्टूत पृथिवीवाचक शब्दात निर्ऋति शब्द आढळतो म्हणजे तो शब्द पृथ्वीचा जवळ जवळ पर्याय (near synonyn)

---

१. 'निर्ऋति' सारखाच संस्कृत 'निरय' शब्द आहे, आणि 'नरक' शब्दही 'ऋ' धातुपासून बनला आहे असे प्रो. रेणू (Renau) यांचे मत आहे. (Chattarjy Fel Von, Indian Lingusition 17, d 15).

२. निर्ऋतिदेवतेविषयीचे माझे हे मत सध्या प्राथमिक स्वरूपाचे आहे. ह्याविषयीचा सर्व संदर्भाचा अभ्यास करून ते बनलेले नाही.

३. श्री. पाटील म्हणतात (पृ. ११०) तशी निर्ऋति ही सुपीकतेची देवता मानण्यास आधार दिला नाही.

अनुक्रमणिका

आहे असे नव्हे. तैत्तिरीय संहितेच्या अेका मन्त्रात 'भूमिरिति त्वा जना विदुः' (४. २. ५. ३) असे म्हटले आहे म्हणून लगेच निर्ऋति म्हणजे भूमाता असा अर्थ होत नाही. वैदिक वाङ्मयातले इतर काही संदर्भ पाहता, विशिष्ट प्रकारच्या– शेतीस अनुपयुक्त अशा जमिनीला निर्ऋति म्हणत. कारण ती निर्ऋतिगृहीत असल्याचे मानण्यात येई. आणि ह्या अर्थानेच 'निर्ऋति'चा पृथिवीवाचक शब्दात निघण्टूने समावेश केला असावा.

निर्ऋति ही जशी भूमाता नाही, तशीच ती जलदेवता वा नदीदेवताही ठरविता येत नाही. श्री. पाटील तिला तशी ठरवितात कारण त्यांच्या मते "निघण्टु (१.१२.९८) ऋति वा ऋतचा अर्थ पाणी (उदक) असा देतो" (पृ. १०२). मूळ ग्रंथवचनात सोयीस्कर शब्दाची भर घालण्याच्या श्री. पाटील यांच्या पद्धतीचा वर उल्लेख केला आहे, त्याचेच हे आणखी अेक उदाहरण आहे. श्री पाटील यांचे विधान वाचून कोणालाही असेच वाटेल, की निघण्टूत उदकवाचक शब्दात ऋति व ऋत ह्या दोन्ही शब्दांचा समावेश आहे. परंतु वस्तुस्थिती तशी नाही. निघण्टूने फक्त 'ऋत' शब्द[1] उदकवाचक म्हणून दिला आहे. ऋत म्हणजे सत्य हे वर सांगितले आहेच. जसे निर्ऋतीचा वास अमुक एक प्रकारच्या भूभागात असतो म्हणून निर्ऋति शब्दाची गणना पृथिवीवाचक शब्दात झाली, तसेच ऋताचा वास विशिष्ट पाण्यात (अत्युच्चद्युलोकातील पाण्यात)[2] असतो म्हणून ऋत शब्दाची गणना उदकवाचक शब्दात झाली. त्यावरून *ऋतिचा वासही पाण्यात कल्पून तिला वा निर्ऋतीला जलदेवता ठरविता येणार नाही.

राहता राहिले श्री. पाटील यांचे निर्ऋतिविषयीचे तिसरे वैशिष्टय– निर्ऋति ही गणमाता होती हे (पृ. १२८–१२९). ह्या वैशिष्टयासाठी तर वरील दोन वैशिष्टयांइतकाही आधार मिळत नाही. आप्रीसूक्तांतील एका मंत्रात– उदाहरणार्थ, २.३.८– सरस्वती, इळा व भारती अशा तीन देवींचा उल्लेख येतो. ह्या देवीत्रयावरून निर्ऋतीची उपर्युक्त तीन वैशिष्टये श्री. पाटील यांनी मानिली आहेत. सरस्वतीवरून नदीदेवता, इळावरून भूमाता आणि भारतीवरून गणमाता. भारतीवरून गणमातेकडे जाण्याचा मार्ग कोणता? भारती म्हणजे वाक्, आणि निघण्टूत 'वाच्' वाचक शब्दात (१.११) भारती व गण ह्या दोन शब्दांचा संग्रह आहे. म्हणून भारती म्हणजे गण असे मानायला आणि त्यावरून निर्ऋति ही गणमाता ठरवायला श्री. पाटील यांना प्रत्यवाय वाटत नाही. श्री. पाटील यांनी 'गण' शब्दाचा अंतर्भाव 'वाच्' ह्या अर्थाच्या शब्दात का झाला असावा, ह्याचा शोध घेण्याचा प्रयत्न केला असता, तर बरे झाले असते. असे वाटते, की 'गण' शब्दाचा उपयोग 'मंत्रांचा वा सूक्तांचा गण' अशा संदर्भात होत असावा, कारण 'सामांचा गण' ह्या संदर्भात त्याचा उपयोग कोशात नमूद केला आहे (लाटचा. श्रौ. सू. १.६.१५). 'शब्दांचा समूह' ह्या अर्थी 'गणपाठ' ह्या शब्दात तो प्रसिद्ध आहे. तेव्हा 'गण' शब्दाचा अशा काही विशिष्ट संदर्भात होत असलेल्या उपयोगावरून त्या शब्दाची गणना निघण्टुकारांनी 'वाच्' अर्थाच्या शब्दात केली असली पाहिजे. त्यावरून श्री. पाटील यांना अभिप्रेत असलेला, निर्ऋति ही गणमाता होती हा निष्कर्ष निघू शकणार नाही.

निर्ऋतिविषयी लिहिताना श्री. पाटील यांनी वादग्रस्त ठरतील अशी अनेक विधाने केली आहेत. त्यांपैकी काही थोडया विधानांचा परामर्श ह्या टिपणात घेत आहे.

(१) श्री. पाटील म्हणतात: "निरुक्त (२.७–८) निर्ऋतिवादी व निर्ऋतिविरोधक अशी दोन्ही मते नमूद करते. नैरुक्तांच्या मते निर्ऋतीचा अर्थ पृथ्वी असा होता, तर परिव्राजकांच्या मते तिचा अर्थ आपत्ती असा होता" (पृ. १०२). वस्तुस्थितीचा हा विपर्यास आहे. 'निर्ऋति' शब्दाचे 'पृथिवी' आणि 'कृच्छ्रापत्ति' असे दोन अर्थ होतात हे नैरुक्त व परिव्राजक दोघांनाही माहीत होते व मान्य होते. परंतु एकाच शब्दाला दोन अर्थ असल्याने एखाद्या ठिकाणी नेमका कुठला अर्थ करा-

१. खेरीज 'ऋतस्य योनिः'

२. म. अ. मेहेंदळे, प्रा. ल्यूडर्स यांचे वरुणविषयक विचार, पृ. ४२–४४.

वयाचा ह्याविषयी मतभेद होणे शक्य होते. अशा एका मतभेदाचा उल्लेख यास्कानें केला आहे. ऋग्वेद (१.१६४.३२) ह्या मंत्रात निर्ऋति शब्दाचा अर्थ परिव्राजकांच्या मते 'कृच्छ्रापत्ति' असा होतो, तर नैरुक्तांच्या मते 'पृथिवी' असा होतो[१]. ह्या एका उदाहरणावरून परिव्राजक सर्वच ठिकाणी 'निर्ऋति'चा अर्थ 'आपत्ति' असा, तर नैरुक्त सर्व ठिकाणी 'पृथिवी' असा अर्थ करीत असत आणि म्हणून परिव्राजक हे 'निर्ऋतिविरोधी' होते, तर नैरुक्त हे 'निर्ऋतिवादी' होते असा निष्कर्ष काढणे चूक आहे. खेरीज श्री. पाटील यांच्या वरील वाक्यात 'निर्ऋतिवादी' म्हणजे 'निर्ऋतीचा अर्थ पृथ्वी असा करणारे' आणि निर्ऋतिविरोधी' म्हणजे 'निर्ऋतीचा पृथ्वी हा अर्थ अमान्य करणारे' असा अर्थ करावा लागतो.

(२) "निघण्टु हा ऋग्वेदाच्या विद्यमान संहितेपेक्षाही जुना शब्दकोश" असल्याचे श्री. पाटील सांगतात (पृ. १०२) व त्या विधानासाठी विंटरनित्झ व चट्टोपाध्याय ह्यांच्या ग्रंथांचे संदर्भ देतात. ते काढून पाहिले असता असे आढळते, की विंटरनित्झ असे काही सांगत नाहीत. ते सांगतात ते एवढेच: "Already in early times Indian scholars busied themselves with the interpretation of the Ṛigveda. So-called Nighaṇṭus or "Glossaries", collections of rare and obscure words which occur in the hymns, were prepared." (Hist. Ind. Lit. I. 69). ह्या वाक्यांवरून निघण्टु हा विद्यमान ऋग्वेदसंहितेपेक्षा प्राचीन कसा ठरतो ?

श्री. पाटील यांनी दुसरा संदर्भ श्री. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय यांच्या 'लोकायत' ह्या ग्रंथाचा दिला आहे आणि त्या ग्रंथातील विधानावरच श्री. पाटील यांचे विधान अवलंबून आहे, तेव्हा तो अेकच संदर्भ देणे योग्य ठरले असते. श्री चट्टोपाध्याय म्हणतात: Here is an interesting evidence of its antiquity. As one of the Purāna-nāmāni is menionted ahnāya (iii. 27). But the word cnnnot be traced in the only surviving recension of the Rigveda, leading Yāska to comment nigamah anveṣaṇiyah. This suggests that the Nighaṇṭu is older than this recension of the Ṛigveda." (P. 529, b. n. 1)

निरुक्तात ज्या ठिकाणी निघण्टूतील 'पुराण' वाचक शब्दांवर यास्काचे व्याख्यान अपेक्षित आहे तो भाग (३.१९) काढून पाहिला असता असे आढळले, की निघण्टूत 'पुराण' ह्या अर्थाचे जे सहा शब्द दिले आहेत त्यांपैकी एकावरही यास्काने व्याख्यान केले नाही. तेव्हा श्री. चट्टोपाध्याय यांनी यास्काचा म्हणून जो शेरा वर दिला आहे तो यास्काचा असणे शक्यच नाही. दुसरे असे, की अशा प्रकारचा शेरा यास्काच्या निरुक्तात आढळण्याची शक्यता फार कमी. वास्तविक तो शेरा यास्काचा नसून निघण्टूच्या पहिल्या तीन अध्यायांतील प्रत्येक शब्दावर टीका लिहिणाऱ्या १४ व्या १५ व्या शतकातील देवराज यज्वन् ह्या टीकाकाराचा आहे. निघण्टूत ज्या शब्दांचा संग्रह झाला आहे त्यांवर नीट काळजीपूर्वक संशोधन व्हायला हवे. त्यांतील काही शब्द सध्याच्या ऋग्वेदसंहितेत न आढळल्यास तेवढ्यावरून विद्यमान निघण्टू विद्यमान संहितेपेक्षा प्राचीन ठरविता येणार नाही.

विद्यमान संहितेचा, म्हणजे ऋषिरचित मंत्रांची प्रथम दहा मंडलांत आणि पुन्हा त्या त्या मंडलांतील मंत्रांची ज्या विशिष्ट अनुक्रमाने व्यवस्था केली आहे तिचा, काळ निश्चित करणे कठीण आहे. ऋषींनी मंत्रांची रचना करण्यास सुरवात केली तिथपासून वेदांगांची निर्मिती होईपर्यंतच्या दीर्घ काळाचे यास्काने तीन कालखंड कल्पिले असल्याचे सुविदित आहे. ह्यांपैकी तिसऱ्या कालखंडाविषयी तो म्हणतो: उपदेशाय ग्लायन्तोऽवरे बिल्मग्रहणायेमं ग्रंथं समाम्नासिषुः वेदं च वेदांगानि च (१.२०). ह्या वाक्यातील 'इमं ग्रंथं'ने निघण्टूचा आणि

१) ह्या अेका ठिकाणी नैरुक्तांनी निर्ऋतीचा अर्थ सामान्यपणे पृथिवी असा केला आहे हे खरे.

अनुक्रमणिका

'वेदं' ने वेदांच्या (मुख्यत्वे ऋग्वेदाच्या) संहितीकरणाचा बोध होतो, असे म्हटले तर निघण्टु व विद्यमान ऋग्वेद संहिता समकालीन ठरतील, निघण्टू संहितेपेक्षाही जुना ठरणार नाही.

(३) भाषेतल्या शब्दांचे नाम, आख्यात, उपसर्ग व निपात असे चार प्रकार निरुक्तात सांगितले आहेत (१.१). पैकी नाम, आख्यात व निपात यांना स्वतंत्रपणे अर्थ असतो ह्याबद्दल वाद नाही. फक्त उपसर्गांना स्वतंत्रपणे अर्थ असतो की नाही– कारण भाषेत त्यांचा उपयोग नामाख्यातांशी संबद्ध स्वरूपात आढळतो– ह्याविषयी वाद होता. त्या बाबतीत गार्ग्य व शाकटायन यांची भिन्न मते होती. (नि. १.३). उपसर्गांच्या योगामुळे नामाख्यातांचा अर्थ बदलतो. गार्ग्यांच्या मते हा जो अर्थात बदल घडून येतो, अर्थविकार निर्माण होतो, तो उपसर्गाचाच स्वतंत्र अर्थ समजावा. दुसरे मत शाकटायनाचे. त्याच्या मते उपसर्ग जेव्हा नामाख्यातांशी संबद्ध नसतात, तेव्हा त्यांना स्वतंत्र शब्द म्हणून अर्थ असत नाही. परंतु जेव्हा ते संबद्ध असतात, तेव्हा नामाख्यातांना त्यांच्या मूळ अर्थाहून जो निराळा अर्थ प्राप्त होतो, त्यांचा त्या अर्थाशी जो दुसरा संयोग (उपसंयोग) घडून येतो त्या संयोगाचे उपसर्ग केवळ द्योतक असतात, त्या विशेष अर्थाचे ते वाचक असत नाहीत.

ही दोन मते मला जशी समजली तशी सांगण्याचे कारण असे, की श्री. पाटील यांनी शाकटायनाचे म्हणून मत सांगताना– ज्यापासून त्यांनी स्वतःला सोयीचा असा निष्कर्ष काढला आहे– घोटाळा केला आहे. ते म्हणतात : "दुसऱ्या एका वैयाकरणाचे, शाकटायनाचे, प्रतिपादन मात्र समाधानकारक विवरण करते– 'न जोडलेले उपसर्ग... अर्थविहीन असतात; ते नामे व क्रियापदे यांचेच साहाय्यक अर्थ व्यक्त करतात'. या सिद्धांताप्रमाणे निर् हा उपसर्ग ऋतिचा अर्थ उलटा करीत नाही, तर ह्याला पुष्टीच देतो." (पृ. १०२).

श्री. पाटील यांचा शाकटायनाच्या मताविषयीचा खुलासा कोणी मान्य करील असे वाटत नाही. शाकटायनाला खरोखरी काय म्हणायचे आहे ते वर सांगितले आहेच. श्री. पाटील यांना 'निस्' ह्या उपसर्गापासून पुष्टि देणारा अर्थ मिळवायचा होता तर त्यासाठी शाकटायनाच्या मताचा विपर्यास करण्याची आवश्यकता नव्हती. उपसर्गांना अनेक अर्थ असू शकतात (गार्ग्य), किंवा ते अनेक अर्थांच्या उपसंयोगाचे द्योतक असू शकतात (शाकटायन). तेव्हा नामाख्यातांच्या अर्थाला उलटा करणारा 'निस्' उपसर्गाचा अर्थ त्यांना निर्ऋति ह्या शब्दात नको होता, तर ते तो एरव्हीही टाळू शकले असते. निस् उपसर्गाचा "it has the sense of a strengthening particle 'thoroughly' 'entirely' 'very' असा अर्थ कोशात आढळतो. तेव्हा श्री. पाटील निस् उपसर्गाचा हा 'पुष्टि' देणारा अर्थ घेऊ शकले असते. यास्काने जरी निस्–उपसर्गाचा 'अभिपूजनाच्या' उलट असा एकच अर्थ दिला आहे. (१.३) तरी खुद्द त्याच्या ग्रंथाचे जे 'निरुक्त' असे नाव आहे त्यातील 'निस्' चा 'निःशेषेण, निराकाङ्क्षतया' असा पुष्टिकरच अर्थ टीकाकार देतात.

(४) 'निर्ऋति' शब्दाच्या पृथिवीवाचक अर्थाला अनुलक्षून 'निरमणात्' अशी रम् धातूपासून यास्काने व्युत्पत्ती सुचविली आहे– (२.७). ह्या 'रम्' धातूचा श्री. पाटील यांनी 'संभोग' ह्या अर्थी 'उपभोग देणे' असा फार संकुचित अर्थ केला आहे (पृ. ११०), कारण ह्यावरून निर्ऋति ही सुपीकतेची देवता होती हा निष्कर्ष त्यांना काढायचा आहे.

'रम्' धातूचा मूळ अर्थ आहे 'एका जागी स्थिर करणे' (यः पर्वतान् प्रकुपिताँ अरम्णात् ऋ. २.१२.२ 'ज्या (इंद्राने) वेगाने हलणाऱ्या पर्वतांना (एके जागी) स्थिर केले'). म्हणूनच स्कन्द– महेश्वरांच्या टीकेत यास्काच्या ह्या व्युत्पत्तीचा खुलासा करताना टीकाकार म्हणतात, 'निरमणात् नियमेन रमणात् निश्चलत्वेनावस्थानादित्यर्थः.'

'रम्' धातूचा नंतरचा अर्थ आहे 'आनंद देणे वा आनंद होणे'. ह्या अर्थास अनुसरून यास्काच्या व्युत्पत्तीचा खुलासा 'रमन्तेऽस्यां भूतानि' असा दुर्ग

व स्कन्द-महेश्वर दोन्ही टीकाकारांनी दिला आहे. त्या ठिकाणी 'रम्'चा 'आनंदित होणे' असा अर्थ आहे. 'रम्'चा 'संभोग' असा अर्थ होत नाही असे नाही. वरील व्युत्पत्तीचा खुलासा करताना त्या धातूचा इतका मर्यादित अर्थ करण्याची आवश्यकता नाही[१].

१. अखेरीस एक बारीकशी गोष्ट सांगावीशी वाटते. 'ब्राह्मण' हा शब्द जेव्हा विशिष्ट वैदिक वाङ्मयाचा वाचक असतो तेव्हा तो संस्कृतात नपुंसकलिङ्गी असतो. मराठीतही तसाच उपयोग होत असावा, अशी कल्पना आहे. श्री. पाटील ह्या शब्दाचा पुल्लिंगी उपयोग करतात ('शतपथ ब्राह्मण सांगतो' पृ. १२१), ते चमत्कारिक वाटते.

साभार पोच

* **एक गोष्ट अर्धीच**–मूळ हिंदी लेखक बनारसीदास; मराठी अनु. वसंत पटवर्धन; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे ३०; १९८३; पृ, १११; किं. १५ रु.

* **उलगा–उलग** (आत्मचरित्र)– श्रीपाद जोशी; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे ३०; १९८३; पृ. ३६८; किं. ४० रु.

* **अग्निफुले**– (सावित्रीबाई फुले यांची कविता : स्वरूप आणि समीक्षा)– डॉ. कृ. पं. देशपांडे; नूतन प्रकाशन; २१८१ सदाशिव पेठ, पुणे–४११ ०३०; १९८२; पृ. १३६; किं. रु. २२.५०

* **बखरवाङ्मय** : उद्गम आणि विकास–डॉ. बापूजी संकपाळ; प्रकाशक दास्ताने रामचंद्र आणि कंपनी, ४५६ रविवार पेठ, पुणे–४११ ००२; १९८२; पृ. २९८; किं. ४५ रु.

* **पाणभवरे**– (कथासंग्रह)– आनंद यादव : मौज प्रकाशन; खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई ४००००४; १९८२; पृ. १९५; किं. ३१ रु.

* **सत्तांतर**– १९४७– गोविंद तळवळकर; मौज प्रकाशन, मुंबई–४०० ००४; १९८३; पृ. २९१; किं. ५५ रु.

* **पंचधारा : कै. नरहर कुरुंदकर विशेषांक**– (वर्ष २५ वे, अंक २।३, जुलै–सप्टें. ८२, ऑक्टो.–डिसें. ८२)– कार्यकारी संपादक– सौ. नलिनी साधले, प्रकाशक– मराठी साहित्य परिषद, इसामिया बाजार, हैदराबाद ५०० ०२७; पृ. ३७७; किं. ५० रु.

* **संतभारती** : मोरेश्वर वाळिंबे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार, पुणे–३०; १९८३; पृ. ७४; किं. १५ रु.

प्रभाकर पाध्ये यांच्या सौंदर्यानुभवाचा संस्कृत साहित्यशास्त्राशी अनुबंध*

म. सु. पाटील

प्रस्तुत विषयाचा विचार करताना सर्वप्रथम लक्षात घ्यायची गोष्ट अशी की, श्री. प्रभाकर पाध्ये यांनी 'सौंदर्यानुभव'मधील आपले सारे विवेचन संस्कृत साहित्यशास्त्राचा आधार न घेता केलेले आहे. काही ठिकाणी मात्र त्यांनी या साहित्य-शास्त्राचे उडते उल्लेख केलेले आहेत. उदा. लिंबिक लोब कलाकृतीच्या एकंदर सामुग्रीवर चढवीत असलेले भावनेचे रंग मूढ आणि गूढ कसे असतात हे सांगताना त्यांनी संस्कृत साहित्यशास्त्रातील रसाच्या भावनात्मक स्वरूपाविषयी जी चर्चा झाली आहे तिची साक्ष काढली आहे (सौंदर्यानुभव पृ. ७६). कला व भावनाजागृती या विषयाचा विचार करताना 'आपले भारतीय साहित्यशास्त्र प्रथमपासून भावनाविष्कारावरच आधारलेले आहे' असे विधान त्यांनी केले आहे आणि 'संस्कृत साहित्यशास्त्रातील भावांच्या वर्गीकरणाचा आजच्या मनोविज्ञानाच्या प्रकाशात नीटसा अर्थ लागत नाही' असे म्हणून तो विचार सोडून दिला आहे (सौं. पृ. २२०).

या विधानात्मक उल्लेखांव्यतिरिक्त पाध्यांनी संस्कृत साहित्यशास्त्रातील काही संज्ञांचा वापर केलेला दिसतो. उदा. 'प्रतिभा', 'अन्यूनानतिरिक्तत्व', 'भाव-अनुभाव', 'कलावंताच्या व्यक्तित्वाचा व रसिकाच्या व्यक्तित्वाचा सादसंवाद (कविरसिकहृदयसंवाद). पण या संज्ञांचा संस्कृत साहित्यशास्त्राशी त्यांनी कोणत्याही प्रकारचा संबंध जोडलेला नाही. त्यांचे विवेचन स्वतंत्र आहे. उदा. कलाकृती ही मोनॅड असते हे सांगण्यासाठी त्यांना मराठीत वापरता येण्याजोगा एक शब्द हवा होता. प्रा. अरविंद मंगळूरकरांनी 'अन्यूनानतिरिक्तत्व' हा कुंतकाने वापरलेला शब्द त्यांना सुचवला आणि त्यांनी तो स्वीकारला. त्यापूर्वी तो कोणी आणि कोणत्या अर्थाने वापरला आहे याचा शोध घेण्याची गरज त्यांना भासली नाही. 'औदुंबर'च्या संदर्भात 'कवितेतले सारे भाव-अनुभाव त्या वृक्षाशी संबंध जोडतात' असे विधान ते करतात (सौं. पृ. २५५). येथील 'भाव-अनुभाव' हा शब्द ते कोणत्या अर्थाने योजतात ते नीटसे कळत नाही. अभिनवगुप्ताची प्रतिभेची व्याख्या 'नवनिर्माणक्षमा प्रज्ञा प्रतिभा' अशी देताना (सौं. पृ. ८९) ते आपल्या स्मृतीवर अधिक विसंबून दिसतात. मानवामधील सर्जक शक्तीचे नामकरण करण्यासाठी, 'इमॅजिनेशन'ला पर्यायी शब्द म्हणून ते 'प्रतिभा' हा शब्द स्वीकारतात. तिचे कांट व कोलरिजला अभिप्रेत असलेले स्वरूप ते सांगतात, पण तो शब्द रुद्रट, राजशेखर, महिमभट्ट, जगन्नाथ वगैरेंनी कोणत्या अर्थाने वापरला आहे याचा विचार ते करीत नाहीत. 'कविरसिकहृदयसंवादा'ची कल्पना संस्कृत साहित्य-शास्त्रात आहे याची जाणीवही त्यांना स्पर्शून गेलेली दिसत नाही. पण ही किरकोळ गोष्ट आहे. प्रश्न असा पडतो की, 'प्रतिभे'सारखी रूढ संकल्पना वापरताना आणि तिला नवा अर्थ देताना तिचा पौर्वात्यांनी केलेला विचार पाश्चात्यांच्या विचाराबरोबरच देणे आवश्यक होते की नाही ?

तसे करायचे तर संस्कृत साहित्यशास्त्राचे परिशीलन करणे आवश्यक होते. पाध्यांनी ते केलेले नाही. ते गरज नसताना काही निसरडे निर्देश करीत गेलेले आहेत. चारशे पृष्ठांच्या या ग्रंथात फक्त दोनदा अभिनवगुप्ताचा उल्लेख आहे आणि संस्कृत साहित्यशास्त्राच्या अभ्यासकांपैकी प्रो. रा. श्री. जोग व डॉ. के. ना. वाटवे यांचे असेच अगदी किरकोळ

* सर परशुराम भाऊ महाविद्यालयात, पुणे येथे १६-१-८२ रोजी झालेल्या 'सौंदर्यानुभवा'-वरील चर्चासत्रात वाचलेला निबंध.

अनुक्रमणिका

उल्लेख त्यांनी केलेले आहेत. यामुळे काही विशेष बिघडले असे मात्र नाही. पण पहिल्या परिच्छेदात दिलेली शेरेबाजीच्या स्वरूपाची विधाने पाध्यांच्या विचारव्यूहाच्या संदर्भात अनुचित वाटतात. त्यांनी दि. के. बेडेकरांचे 'साहित्यविचार' वा ग. त्र्यं. देशपांडे यांचे 'भारतीय साहित्यशास्त्र' चाळले असते तरी 'भावना' हा शब्द ते ज्या अर्थाने वापरतात त्या अर्थाने संस्कृत साहित्यशास्त्रात वापरला जात नाही हे त्यांना कळले असते आणि मग रससंकल्पनेचे स्वरूप भावनात्मक असल्याच्या निष्कर्षास ते आले नसते.

पाध्ये यांना जोग व वाटवे वाचावेसे वाटले याचे कारण असे दिसते की, या दोघांनी आपले भावविवेचन मानसशास्त्रानुसारी करण्याचा व भावांची सांगड सहजप्रवृत्ती (इन्स्टिंक्ट्स), भावबंध (सेंटिमेन्ट्स), साधित भावना (डिराइव्हड इमोशन्स) वगैरेंशी घालण्याचा जो प्रयत्न केला आहे तो आपल्या दृष्टिकोनास काहीसा उपकारक ठरेल असे त्यांना वाटले असावे. पण असे करताना त्या दोघांची उडालेली तारांबळ पाहून या विषयात वेळ घालवण्याने फारसे काही साध्य होण्यासारखे नाही हे त्यांना जाणवलेले दिसते.

असे असले तरी पाध्ये यांचे स्वतंत्रपणे एका विशिष्ट भूमिकेतून केलेले विवेचन मोलाचे आहे. ते तीन मेंदूच्या कल्पनेवर आधारलेले असले तरी त्यातील कित्येक जागा संस्कृत साहित्यशास्त्रातील काही कल्पनांशी जुळत्या वाटतात.

पाध्ये यांनी स्वरसरंजनात्मकता किंवा केवलास्वादवृत्ती हे कलेचे अनुभवपूर्व (ए प्रायोराय) तत्त्व मानलेले आहे. त्याचे स्वरूप अमेरिकन तत्त्वज्ञ चार्ल्स एल्. स्टिव्हन्सन यांना अनुसरून पाध्यांनी पुढीलप्रमाणे सांगितले आहे. "कलात्मक दृष्टी हा अवधानाचा अगर निरीक्षणाचा एक प्रकार आहे... कलात्मक दृष्टी म्हणजे समोर जे काही असेल त्याच्या निरीक्षणात सर्वस्वी गढून जाणे किंवा दंग होऊन जाणे; कोणते तरी व्यावहारिक कृत्य किंवा वैचारिक उपपत्ती यांचे सूचक चिन्ह म्हणून त्याचा अनुभव न घेता, त्या अनुभवात आस्वादासाठी आस्वाद या वृत्तीने रमून जाणे ही जी दृष्टी ती कलात्मक दृष्टी (सौं. पृ. २४). "केवलास्वादवृत्तीने अनुभवाकडे पाहिले म्हणजे अनुभवाचे परिवर्तन होते" (सौं. पृ. २५). सर्प म्हणून प्रतीत होणाऱ्या अर्थाचे प्रयोजन निलंबित होते. . . भीती वा क्रोधाची भावना निलंबित होते (सौं. पृ. २६). पाध्ये यांनी स्वरसरंजनक्षमता ही कलेची आवश्यक अट व कलात्मक अनुभव प्रतिमात्मक स्वरूपात अवतरणे आणि त्याने विशुद्ध ऊर्जेचे उत्थापन होणे या तिच्या पुरेशा अटी मानलेल्या आहेत असे दिसते (सौं. पृ. २५).

पाध्ये यांच्या वरील विवेचनाशी अभिनवगुप्ताचे पुढील उद्‌गार तुळण्यासारखे आहेत. 'सा च अविघ्ना संवित् चमत्कारः' (रसभावविचार पृ. १५७) त्याच्या दृष्टीने रसास्वाद म्हणजे चमत्कार या नावाने ओळखली जाणारी निर्विघ्नस्वरूपाची जाणीव असते. चमत्कार म्हणजे अतृप्तीचा लोप झाल्यामुळे भोगामध्ये अविच्छिन्नपणे मग्न होण्याची क्रिया होय (रसभाव. पृ १५९). अभिनवगुप्ताच्या विवेचनाला ज्या शैव दर्शनाचा आधार आहे त्यात चमत्कार म्हणजे दुसऱ्या कशाचीही अपेक्षा नसलेल्या आपल्या आत्म्यात विश्रांती होय (चमत्कारो हि स्वात्मनि अनन्यापेक्षे विश्रमणम् – रसभाव. पृ १६०) विघ्नरहित विश्रान्तता हे आस्वादाचे स्वरूप आहे (रसभाव. पृ. १६८). नाट्य हे एकाग्र चित्ताने स्थिरपणे ग्रहण करायचे असते (रसभाव. पृ १०५). अशी चित्तवृत्ती विघ्नरहित स्वसंवेदनात्मक विश्रान्तिस्वरूपाची असल्यामुळे ती रसना वा आस्वादन या दुसऱ्या नावाने ओळखली जाते (रसभाव. पृ १०६) ती मानस साक्षात्काराच्या स्वरूपाची असते. 'ग्रीवाभङ्गाभिरामम्' या शाकुन्तलातील प्रथमांकारंभीच्या श्लोकातील हरिणशावकाच्या संदर्भात आविष्कृत होणारे भय हे देश, काल, व्यक्ती इत्यादी संसर्गापासून मुक्त झालेले असते. अशा भयाच्या आस्वादात आत्मा लोप पावत नाही वा विशेषरूपाने व्याप्त होत नाही (रसभाव. पृ. १५५). यालाच पाध्ये 'सायकिकल डिस्टन्स' म्हणतात. मानसिक अंतराची ही कल्पना 'स्वपरगतदेशकालविशेषावेश' या रसविघ्नाच्या निरासात अभिनवगुप्ताला अभिप्रेत दिसते. काही लोकांना काव्यनाटकातून वैयक्तिक सुखदुःखात्मक अनुभव घेण्याची सवय असते. त्यांना विशेषतः अप्रिय, दुःखद अनुभव घेववत नाहीत. ते

पाध्यांनी उल्लेखिलेल्या 'ऑथेल्लो' च्या प्रेक्षकांसारखे असतात (सौं. पृ २३). त्यांच्यातील ही वैयक्तिकता गळून जावी म्हणून लोकव्यवहारातील भाषेपेक्षा भिन्न भाषा, वेष, लास्यांगे वगैरे नाटयसंकेतांचा वापर करण्याची प्रथा असल्याचे अभिनवगुप्ताने सांगितले आहे (रसभाव. पृ. १६२). त्यामुळे आस्वादास आवश्यक असा हृदयसंवाद शक्य होतो. तो रसिकतेचे रहस्य असल्याचे पाध्येही मानतात (सौं. पृ. २३). हृदयसंवादासाठी योजायच्या क्लृप्त्यांचा उल्लेख पाध्ये यांनीही केलेला आहे (सौं. पृ. ३२०).

अभिनवगुप्ताने अनुभवामध्ये विश्रान्त होण्यावर जो भर दिला आहे तो पाहिला की, त्याच्या दृष्टीने ही आवश्यक अट आहे हे स्पष्ट होते. कलात्मक अनुभव विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी भाव यांच्या संयोगरूपात म्हणजेच प्रतिमात्मक स्वरूपात आविष्कृत झाला तरच ती पूर्ण होऊ शकते. त्यांचा सम्यक् योग, सम्यक् संबंध एका समग्रतेला जन्म देत असतो. ती समग्रता निर्विघ्न संवेदनात्मक आस्वादात साक्षात होते (रसभाव. पृ. १७४). विभावादिकांच्या सम्यक् योगातून आकाराला आलेली ही सृष्टी म्हणजे पाध्यांना अभिप्रेत असलेली संज्ञात्मक जाणिवेची प्रतिमा म्हणता येईल (सौं. पृ. ७७). पाध्ये तिला पार्थिव का म्हणतात ते मात्र कळत नाही. ती द्रव्यघटित असल्यामुळे कदाचित ते तिला पार्थिव समजत असावेत, पण संज्ञात्मक जाणिवेचे प्रतिमेत रूपान्तर होण्याच्या प्रक्रियेत द्रव्यही माध्यमात रूपांतरित होत असते. म्हणून टी.एस. इलियटसुद्धा कवीला फक्त माध्यम आविष्कृत करायचे असते असे म्हणतो. विभावादी गोष्टी ह्या माध्यमे असतात.म्हणून त्यांना कारण-कार्य या लौकिक संज्ञांऐवजी विभाव-अनुभाव अशा अलौकिक संज्ञा प्राप्त होतात. निर्माता जेव्हा केवलास्वादवृत्तीने अनुभवाकडे पाहू लागतो तेव्हा कारणकार्यसंबंधाऐवजी त्याला विभावानुभावसंबंध जाणवू लागतो. त्यावेळी त्याच्या ठिकाणी साधारणीभूत स्वरूपाचे संवेदन असते. तेच विभावादिकांच्या संयोगात व्यक्त होते (रसभाव. पृ. २०४). आस्वादक जेव्हा विभावानुभावांकडे पाहातो तेव्हा त्याची केवलास्वादवृत्ती जागी होते असा संबंध अभिनवगुप्ताच्या विवेचनातून सूचित होतो.

केवलास्वादवृत्तीने अनुभवाचे परिवर्तन होते हे पाध्ये यांचे मत (सौं. पृ. २५) बरोबर आहे. असे पाहाताना कलावंताच्या मनात जी संज्ञात्मक जाणीव निर्माण होते ती ' कवीच्या अंतर्गत भावाशी (कवेः अंतर्गतं भावम्– नाटचशास्त्र ७.२), म्हणजे स्थायिभावाशी जुळती आहे. स्थायिभाव हा कलाकृतीचे केंद्र मानता येईल. तो संविद्रूप असतो. आणि व्यभिचारी भाव हे भोगरूप असतात (रसभाव. पृ. २६४). स्थायी हा सतत वाहाणाऱ्या प्रवाहासारखा असतो तर व्यभिचारी हे क्षणकालिक असतात. त्यांच्यामुळे स्थायीमध्ये वैचित्र्य निर्माण होते. ते ज्या विभावानुभावांतून व्यक्त होतात ते विभावानुभाव हे पाध्ये यांच्या चरतत्त्व कल्पनेशी तुळता येतील. अशा स्थिरचर घटकातून कलाकृती नामक प्रतिमा आकारास येते आणि तिचा अनुभव भट्टनायक म्हणतो त्याप्रमाणे लौकिक अनुभव, स्मृती यापासून भिन्न, रजोगुण व तमोगुण यांच्या मिश्रणाच्या विविधतेमुळे द्रुती, विस्तर आणि विकास यांच्या स्वरूपाचा, सत्त्वगुणाच्या उद्रेकामुळे प्रकाशमय, आनन्दमय अशा स्वतःच्या संवित्तीमध्ये तन्मयतेच्या स्वरूपाचा, परमब्रह्माच्या आस्वादाशी सदृश असा असतो (रसभाव. पृ. १४७–४८). या वर्णनात पाध्यांना अभिप्रेत असलेल्या ' विशुद्ध ऊर्जेच्या उत्थापना ' चे प्रतिध्वनी उमटताना दिसतील. सांख्य दर्शनात सत्त्व गुण हा प्रकाशरूप, साक्षात्काररूप व आनन्दरूप मानलेला असून रज हा क्रियात्मक आणि दुःखरूप आहे. तमोगुण हा जाडयाच्या स्वरूपाचा ज्ञानविरोधक होय. या तीन गुणांची तुलना प्लेटोवर्णित मनःपिंडाच्या अनुक्रमे ' रॅशनल पार्ट'शी, ' स्पिरिटेड पार्ट'शी व ' ॲपेटिटिव्ह पार्ट'शी करण्यात येते. पाध्ये यांच्या भाषेत त्यांची स्थाने अनुक्रमे नवबाह्यक लिंबिक लोब व सरपट मेंदू ही मानता येतील. रजोगुण व तमोगुण सत्त्वाशी समन्वित झाले की साम्यावस्था निर्माण होते. ती विशुद्ध ऊर्जेच्या स्वरूपाची मानता येईल की काय याचा विचार करण्यासारखा आहे.

पाध्ये यांना कलात्मक अनुभव हा एब्रॅहम मस्लो यांनी वर्णिलेल्या उन्नत अनुभवासारखा (पीक एक्स्पीरिअन्स) वाटतो. या अनुभवाचे विशेष

अनुक्रमणिका

पाध्ये यांनी पुढीलप्रमाणे नोंदवलेले आहेत.

हा अनुभव समग्र व स्वयंपूर्ण असतो. तो समग्र चित्त केंद्रित करून घेणारा असतो. त्याची इतर वस्तूंशी तुलना होत नाही. तो व्यवहारनिरपेक्ष असतो. त्यात आपण तन्मय होतो. त्याकडे विशुद्ध दृष्टीने पाहाता येते. त्यात आपण 'स्व'च्या पलीकडे जाऊ शकतो. ते एक स्वतंत्र वास्तव असते. त्या अनुभवाची कृतार्थता त्या अनुभवातच असते. तो स्थलकालातीत, त्या क्षणात येणारा आणि सनातनही असतो. तो मानवजातिसंबद्ध असतो. तो विलक्षण सचेतन असतो. त्यात जाणवणारी चंचलता अगर अस्थिरता अखेरीस त्याच्या परिघातच विसर्जित होते. हा अनुभव अधिक विश्रान्त (रिलॅक्स्ड) व विश्रब्ध असतो. त्यातील अंतर्विरोध एकात्मतेत विरघळतात. तो समूर्त व चित्ररूप असतो. त्याची सर्व अंगे एकदम प्रतीत होतात. तो अनन्यसाधारण असतो. त्याची देवघेव होऊ शकत नाही. त्याच्या भावनात्मक प्रतिक्रियेत एक विशेष स्वाद असतो. त्याने आपण स्तिमित, नतमस्तक होतो. अशा अनुभवाने व्यक्ती एकात्म बनते. आपल्या गुणांचा समुत्कर्ष झाल्यासारखे वाटते. व्यक्ती आविष्कारोन्मुख होते व सर्जनशील बनते. तिच्या अंगी एक अपार्थिव अवस्था, गूढ काव्यात्मता संचरते, पवित्र भाव निर्माण होतो (सौं. पृ.८१–८४).

संस्कृत साहित्यशास्त्राप्रमाणे कलात्मक अनुभव हा विभावानुभावव्यभिचारींच्या संयोगापासून निष्पन्न होतो. या संयोगात स्वयंपूर्णता अभिप्रेत आहे. काव्यामध्ये ज्या शब्दार्थ-माध्यमातून हा अनुभव अवतरतो त्या शब्दार्थांची रमणीयतेच्या दृष्टीने अन्यून आणि अनतिरिक्त अशी अवस्थिती असते असे कुंतक म्हणतो. येथील विभावादी प्रेक्षकांच्या चित्तात उचित योग म्हणजे संबंध किंवा एकाग्रता निर्माण करतात. ते लोकव्यवहारातील कार्यकारणादींसारखे नसतात त्यामुळे त्यांची व्यवहारसापेक्षता लुप्त होते. त्यांच्या संयोगापासून येणारा अनुभव तात्कालिक असतो, म्हणजे आस्वादनकालाहून इतर कालावर अवलंबून नसतो. तो स्मृती, अनुमान, लौकिक स्वसंवेदन यांपेक्षा वेगळा असतो (रसभाव. पृ. १७४–१७५). तो आपला स्वतःचा, दुसऱ्याचा अशी प्रतीती तेथे नसते. त्यामुळे त्यात आसक्ती वा तटस्थता, दुःख वा द्वेष या गोष्टी नसतात. ती साधारणीभावाने युक्त अशी प्रतीती असते (रसभाव. पृ. १७९). तीत देश, काल, जाणणारा इत्यादींमधील विरोध लुप्त होतो. सर्व मनुष्यात वासनासंवाद होतो (रसभाव. पृ. १५७). ती प्रतीती आस्वादरूपच असते. हा आस्वाद स्वसंवित्तीचा असतो. तो एकघन असतो. अखंड विश्रांती हे त्याचे स्वरूप असते (रसभाव. पृ. १६७–१६८). हा अनुभव नाट्यात नटांनी केलेल्या अभिनयाच्या प्रभावाने साक्षात होतो (रसभाव. पृ. १०५). काव्यात तो शब्दार्थरूप विभावादिकांतून आविष्कृत होतो, म्हणजेच समूर्त वा चित्ररूप बनतो. त्याला सामोरी जाणारी व्यक्ती आविष्कारोन्मुख होते. विभावादी हे अपार्थिव असतात. ते आस्वादकाच्या मनात अपार्थिव अवस्था निर्माण करतात. विभावादिकांशी निगडित असलेल्या भाववृत्तीशी तो तन्मय होतो. विभावादिकांतूनच पाध्ये मानतात तशी जड कलाकृती साकार झालेली असते. तिला रसिकाच्या भावयित्री प्रतिभेचा स्पर्श झाला की, त्या विभावादिकांचे संवेदनामध्ये, संवेदनाचे भोक्त्यांमध्ये आणि त्यांच्या समूहातील प्रधान भोक्त्यामध्ये म्हणजे नायकाच्या चित्तवृत्तीमध्ये रूपांतर होते. तीच स्थायी स्वरूपाची म्हणजे संपूर्ण नाटकात अखंडपणे आविष्कृत होणारी चित्तवृत्ती होय. त्या चित्तवृत्तीतून नायकाच्या व दुसऱ्या पात्रांच्या व्यभिचारी स्वरूपाच्या असंख्य चित्तवृत्तींचे स्वरूप पाहिले जाते. ती चित्तवृत्ती लक्षणे, गुण, अलंकार, गीत, वाद्य वगैरेंमुळे व्यक्तिविगलित होऊन साधारणीभूत होते. अशा परिस्थितीत तादात्म्य पावायचे ते नायकाच्या भावनेशी की नायिकेच्या की खलनायकाच्या हे पाध्ये विचारीत असलेले प्रश्न (सौं. पृ. २९४) संस्कृत साहित्यशास्त्रज्ञांना पडलेले दिसत नाहीत. पाध्यांच्या मते आपण 'तादात्म्य' पावतो ते पात्रांतील व त्यांनी निर्माण केलेल्या प्रसंगातील परस्परसंबंधांशी. ही पात्रे व प्रसंग म्हणजे आलंबन व उद्दीपन विभाव असतात. त्यांच्या संबंधांशी तादात्म्य पावण्याऐवजी त्यांतून आविष्कृत होणाऱ्या चित्तवृत्तीशी आपण तादात्म्य पावतो असे म्हणणे अधिक उचित होईल. ही चित्तवृत्ती अपार्थिव विभावादिकांतून अभिव्यक्त होत असल्यामुळे अपार्थिव अशा उन्नत अनुभवाला जवळची वाटते.

अनुक्रमणिका

ज्याच्या हृदयात विमल स्वरूपाची प्रतिभा स्फुरण पावू शकते तोच अशा अनुभवाचा अधिकारी होतो.

शेवटी पाध्ये यांनी पहिल्या परिशिष्टात 'सौंदर्यभावना' व 'रसवृत्ती' या दोन्ही कल्पना एकच आहेत का? एकाच वस्तुस्थितीच्या त्या निदर्शक आहेत का? ती वस्तुस्थिती नेहमी व्यवहारात प्रत्ययास येते की कलेच्या क्षेत्रातली ती काही खास चीज आहे? रंगभूमीवरील शोकात्म घटनेमुळे दुःख होते की आनंद होतो? या शोकाचे वा आनंदाचे स्वरूप काय? काम आणि शृंगार यांतील मानलेला फरक बरोबर आहे का? कामानंद व कलानंद यात काही फरक असेल तर त्याचे नक्की स्वरूप कोणते इत्यादी अनेक प्रश्न विचारले आहेत आणि त्यांची रससिद्धान्तानुसारी चर्चा न करताच स्वतःची मानसशास्त्रीय रसकल्पना मांडलेली आहे.

या प्रश्नांपैकी पहिल्याचे उत्तर सौंदर्यभावना व रसवृत्ती एकच आहेत असे देणे संयुक्तिक आहे. हे दोन शब्द दोन वेगवेगळ्या विचारव्यूहातून आलेले आहेत इतकेच. या विचारव्यूहाप्रमाणे संकल्पनांचा चेहरामोहरा थोडाफार बदलतो पण त्यांचा गाभा बदलत नाही. रस या संकल्पनेचा तपशील मीमांसक, नैयायिक, सांख्यमतानुयायी, वेदान्ती यांच्या व्यूहात वेगवेगळा येतो. असाच तपशिलाचा फरक मर्ढेकर आणि पाध्ये यांच्या सौंदर्यभावनेत दिसेल. पण मोक्याच्या ठिकाणी त्यांतील साम्य अधिक ठसते. रसवृत्ती व सौंदर्यभावना यांची तुलना करताना ही गोष्ट जाणवते. उदा. साऱ्याच अनुभवांच्या मुळाशी असलेली पाध्ये यांची 'आस्था' अभिनवगुप्तामध्ये 'वासना' म्हणून येते. या वासना अनादी असतात. त्या मुळीच नसलेला प्राणी असत नाही. जन्मास येताच प्राणी या संवित्तींनी युक्त असतो असे अभिनवगुप्त सांगतो (रसभाव. पृ. १६७–१६९). त्यांना तो स्थायी भाव मानतो आणि ते विभावादिकांतून अभिव्यक्त झाले म्हणजे त्यांना रसत्व प्राप्त होते. अनुभवाची स्वरसरंजनात्मकता ठसविण्यासाठी पाध्ये यांनी दिलेले कार्ल प्रिब्रॅम यांचे, 'चेतकांचा प्रभाव संपुष्टात आल्यानंतरही त्यांनी चेतवलेले मेंदूचे उद्दीपन बराच वेळ सुरू राहते' हे विधान अभिनवगुप्ताच्या विघ्नरहित मनोविश्रांतीशी जुळते वाटते आणि वर्डस्वर्थच्या 'ट्रँक्विलिटी'चीही आठवण करून देते. या अवस्थेतच कवी व्यवहारनिरपेक्ष असा आपला 'अन्तर्गत भाव' विभावानुभावांच्या रूपामध्ये पाहण्यात, त्याच्या कळा खुलवण्यात, त्याच्याशी क्रीडा करण्यात रमून जातो. विमल प्रतिभा लाभलेला रसिक जेव्हा विभावादिरूप जड कलाकृतीच्या संपर्कात येतो तेव्हा तिला तो चैतन्यरूप देतो. त्याच्यातील सर्जनक्षमता 'प्रतिभा' शब्दाने सूचित होते तर त्या व्यापारातील निर्हेतुकता 'विमल' या शब्दात अभिप्रेत दिसते. म्हणून कलावंताला व रसिकाला कामभाव शृंगाररूपात दृग्गोचर होतो. काम ही आस्था म्हणता येईल. तिच्यावर प्रतिभेचे संस्कार होऊन तिला विभावादिकांचे प्रतिमात्मक रूप लाभले की तिचे शृंगारात रूपांतर होते.

पाध्ये यांनी आस्थेचा संबंध पेशिकाजालीशी जोडलेला आहे. ही पेशिकाजाली सरपट मेंदूमध्ये असल्याचे ते सांगतात. अभिनवगुप्त मेंदूची भाषा वापरत नाही, पण त्याच्या अनादी वासनांचे केंद्र हा सरपट मेंदूच मानता येईल असे अनादी या शब्दावरून वाटते. या वासना प्रतिभेद्वारे लिंबिक लोब मधून नवबाह्यकाशी जोडल्या गेल्या तर त्यांना केवलास्वादवृत्तीच्या मुळाशी असलेल्या आस्थेचे स्वरूप प्राप्त होत असावे. या प्रक्रियेत एखादी वासना सर्जनोन्मुख होत असावी आणि तिला स्थायीचे रूप प्राप्त होत असावे. पाध्ये यांच्या लिंबिक लोबमध्ये उगम पावणाऱ्या भावना रसविचारातील व्यभिचारी भावांसारख्या असाव्यात. तेहतीस व्यभिचारी व आठ सात्त्विक भावांपैकी सारेच भावनांच्या स्वरूपाचे नसून त्यांत काही शारीरिक बौद्धिक अवस्था आहेत हे खरे असले तरी त्या अवस्था भावजनित आहेत. स्वरसरंजनात्मक अनुभवात हे सारेच भाव स्थायीचे आविष्कारक बनतात, म्हणजे प्रतिमारूप धारण करतात आणि त्यातून स्थायिरूप अनादीवासना व्यक्त होत असल्यामुळे आणि ती तिन्ही मेंदूंचे विश्व आपणात सामावून घेत असल्यामुळे आपल्या समग्र व्यक्तित्वाला साद घालते. या अनुभवात चैतन्यशक्तीचे विलक्षण स्फुरण होत असल्यामुळे हा अनुभव उन्नत वा परब्रह्मास्वादसदृश वाटत असावा. यावरून रसाचे अधिष्ठान भावना नसून अनादी वासना आहेत हेही पुन्हा एकदा स्पष्ट होईल.

या निबंधाच्या मर्यादेत पाध्ये यांच्या विवेचनाचे भारतीयांच्या विवेचनाशी साम्य–भेद दाखवताना आणखी काही स्थळांचा फक्त निर्देश करता येण्यासारखा आहे. पाध्ये साधारणीकरण संकल्पनांमुळे शक्य मानतात. त्यांनी संकल्पनेची दिलेली व्याख्या (सौं. पृ. ३५) भारतीयांच्या 'संकेता'शी जुळती आहे. त्यामुळे पाध्यांची साधारणीकरणाची कल्पना बौद्धिक व्यापारापुरती मर्यादित होते असे वाटते. भारतीयांची साधारणीकरणाची वासनासंवादाशी निगडित असलेली कल्पना समग्र व्यक्तित्वाला व्यापणारी आहे. पाध्ये यांच्या मते 'अनुभव सामान्य आणि विशेष यांनी बनलेला असतो' (सौं. पृ. ५३). या विधानाचे स्वरूप नैयायिकांच्या जातिविशिष्ट व्यक्तिवादासारखे वाटते. त्यांचे घड्याळाच्या प्रमाणित प्रतिमेचे उदाहरण (सौं. पृ. ८७) याच जातीचे आहे. पाध्ये यांचा 'स्वभावतःच आनंदमय सौंदर्यानुभव' (सौं. पृ. १७५) 'अस्मन्मते तु संवेदनं एव आनन्दघनं आस्वाद्यते' (रसभाव. पृ. १९९) या अभिनवगुप्ताच्या शब्दातून प्रतिध्वनित होतो. पाध्यांना अभिप्रेत असलेली या अनुभवातील 'निमग्नता'(सौं. पृ. ७४) अभिनवगुप्ताच्या 'हृदयसंवादक्रमाने तन्मयीभवन' या शब्दातून व्यक्त झालेली दिसते. पाध्ये यांचा कलात्मक अनुभव ज्ञानेंद्रिये आणि संकल्पनाशक्ती यांच्या मध्यस्थीने आनंद देत नसतो; तो साक्षात्कारी असतो (सौं. पृ. १७६). अभिनवगुप्ताच्या मते तो अलौकिक चमत्काराच्या स्वरूपाचा असून आस्वादिला जाणे हाच त्याचा प्राणभूत धर्म होय, ज्ञानाचा विषय होणे हा नाही (रसभाव. पृ. १७४–१७६). पाध्ये सौंदर्याचे वस्तुगत अस्तित्व मान्य करीत नाहीत. 'वस्तुगत अस्तित्व असते ते सौंदर्यकारक गुणविशेष आणि त्यांचा समुच्चय अगर बंदीश यांना' (सौं. पृ. ३०५–६) हा त्यांचा विचार वामनाच्या रीतिविचाराशी नाते सांगणारा आहे. 'ज्या कलाकृतीत...अनेक अर्थ फुलवण्याची ताकद आहे... ती कलाकृती श्रेष्ठ' (सौं. पृ. ३२६) हा त्यांचा निकष ध्वनिसिद्धान्तानुसारी वाटतो. कलेच्या विश्वात्मकतेचे रहस्य सांगताना, 'कलेच्या अनुभवात आपण सारे मूळचे आदिम मानव बनतो' (सौं. पृ. २३३) असे ते म्हणतात. यालाच अभिनवगुप्त 'वासनासंवाद' म्हणतो (रसभाव. पृ. १५७).

हे सारे विवेचन लक्षात घेतले तर 'सौंदर्यानुभव' मधील विवेचनात व संस्कृत साहित्यशास्त्रातील विवेचनात भेदापेक्षा साम्यच अधिक जाणवतात. याचा अर्थ पाध्ये यांनी कोठे उसनवारी केलेली आहे असा नाही. उलट त्यांचे या साहित्यशास्त्राचे अपुरे ज्ञान त्यांना या साहित्यशास्त्राच्या विरोधात उभे करते पण प्रत्यक्षात ते त्याला अधिक जवळचे असल्याचा प्रत्यय येईल. त्यांचा विचारव्यूह हा संपूर्णपणे वेगळा आहे, आपल्याला तरी नवा आहे. ते कलावादी असले तरी कलाविचाराला जीवनाचे भरभक्कम अधिष्ठान देण्याच्या महत्त्वाकांक्षेने ते झपाटलेले आहेत. आजच्या युगातील कलावाद चिद्वादाच्या अभौतिक अधिष्ठानावर तगून राहाणार नाही असे त्यांना वाटत असल्यामुळे की काय, ते मानसशास्त्रीय भूमिकेतून विचार करण्यास प्रवृत्त झाले असावेत. पण गाभ्याशी भिडताना सारे विचारव्यूह एकाच मुक्कामी पोचतात असे दिसते. तेच येथे दाखवण्याचा प्रयत्न केला आहे. स्वरसरंजनात्मकतेचा मुद्दा मांडताना पाध्ये यांनी अनुकंपमान वा प्रत्यावर्ती प्रवाहांचा निर्देश केला आहे (सौं. पृ. ५). वेगवेगळ्या विचारव्यूहांतून अशा अनुभवांचा वेध घेणाऱ्या सौंदर्यमीमांसकांची प्रतिभासुद्धा अनुकंपमान वा प्रत्यावर्ती प्रवाहातच फिरत राहते की काय याचा कोणी तरी शोध घेणे आवश्यक आहे असे वाटते.

अनुक्रमणिका

ग्रंथ-परीक्षण

'पार्टी' : महेश एलकुंचवार, मौज प्रकाशन, मुंबई, १९८१; पृ. ८२; मूल्य साडे अकरा रुपये.

मराठी रंगभूमीवरील नवनाट्याच्या प्रवाहात लक्षणीय भर घालणारे नाटककार म्हणून श्री. महेश एलकुंचवार ओळखले जातात. 'सुलतान', 'यातनाघर' सारखे एकांकिकासंग्रह, 'वासनाकांड' वा 'पार्टी' सारखे नाटक याद्वारे ते सतत मानवी जीवनातील चैतन्याचा शोध घेत आहेत. मुखवटे आणि चेहरे यांच्यातील लढाई भूमीवर चालूच असते. पण तिचे कलात्मक दर्शन येथे घडते.

हे नाटक एकविसाव्या शतकाला जवळ करणाऱ्या आजच्या आंतरराष्ट्रीय संस्कृतीचे स्मरण देते. मानवी जीवनातील समृद्धी आणि सुबत्ता वरवरची; तर या जीवनात क्षुद्रत्व आणि आत्मिक दारिद्रच हेच दबा धरून बसलेले आहे याकडे ते लक्ष देते.

जेव्हा आपण हे नाटक आणि त्यातील सांस्कृतिक जीवन याचा विचार करतो तेव्हा एका संकेताचे स्मरण होते. तो संकेत म्हणजे व्यक्ति-कुटुंब-समाज ही तीन वर्तुळे एकमेकास पूरक ठरणारी असावीत. पण हा संकेत म्हणा, ही अपेक्षा म्हणा आज पूर्ण होताना दिसत नाही. या तिन्ही वर्तुळात कमालीचा कोरडेपणा आहे. आत्मकेंद्रितता आहे. दिशाहीनता आहे.

येथे बव्यींना सरकारी पारितोषिक मिळाले त्याविषयीचा आनंद साजरा करण्यासाठी सारी मित्रमंडळी दमयंतीकडे जमा होतात. पार्टी म्हटले की, मॅनर्स, एटिकेटस् आल्या. बरे या पार्टीत केवळ आमंत्रितच येतात असे नाही. तर समर्थनाचे मुखवटे धारण करून नरेंद्र–मालविकाही येतात. या पार्टीत कमीतकमी बोलणारे आहेत ते डॉक्टर, पार्टी, पार्टीभोवतीचे विश्व, त्यात सामील झालेल्यांचे भावविश्व यांचा अचूक अंदाज घेणारे डॉक्टर आहेत. उत्सवमूर्ती बव्यींबरोबर मोहिनी, वर उल्लेख केलेल्या नरेंद्र– मालविकांना आणणारी वृंदा, दमयंतीने पाळलेला 'भारत' सारखा नवा लेखकही येतो, तर दमयंतीची मुलगी जी सोना तिच्यासाठी आगाशे येतात.

सोनाने सहानीवर निरतिशय प्रेम केलेले आहे. पण तिच्या वाट्याला आला तो प्रेमभंग. तिचे दुःख तिला सोसायचे आहे. पण सारीजण तिची पारध करतात. तिला स्वच्छ, नितळ, तिच्या मनासारखं कोणी जगूच देत नाही. दुसऱ्याला 'पार्टी' देणारी भावविश्व आणि कलाविश्व याची आपल्याला चांगलीच जाण आहे अशा तोऱ्यात वावरणारी दमयंती आपल्या मुलीचे भावविश्व असे कोमेजून टाकते.

ही पात्रे 'पार्टी' च्या निमित्ताने एकत्र येतात. पार्टी म्हटले की दुसऱ्याच्या 'तब्येतीला' शुभेच्छा देत ड्रिंक्ज घेतली जातात. आणि हळूहळू मुखवटे गळून पडतात. एका ग्रुपमध्ये असणारी मंडळी दुसऱ्याला ब्रँडिंग करतात. तसेच 'सोना'ला सहानुभूती दाखवता दाखवता आगाशे, वृंदा, मोहिनी तिची पारध करतात. भारतला सेडयूस करण्याचा प्रयत्न वृंदा करते. आपणच भारतचे पालक हे पुनःपुन्हा सिद्ध करण्याचा प्रयत्न दमयंती करते. पुढे जोगदंड आल्यावर कला व सामाजिक बांधिलकी यांची चर्चा, अमृतचाही विषय निघतो. अमृतचा खून झाल्याचा फोन येतो. आणि ही पात्रे विलक्षण दक्ष होतात. त्यांचे व्यवहारी मन समर्थनाची शिडी चढते. आणि जोगदंड, अमृतचा विषय डोक्यात काढून पार्टीतून काढता पाय घेते. नरेंद्राच्या त्रासिक, तुटक, कोरड्या, थंड स्वरात 'पार्टी' संपते.

आपल्या सांस्कृतिक जीवनाचा 'पार्टी' असा थंडपणे वेध घेते. येथे मानवी जीवनातील अगत्यशीलता आणि आश्वासकता संपते. उरते ते पार्टीचे कलेवर. श्री. महेश एलकुंचवारांनी हे सारे भाव अतिशय उत्कटतेने या नाटकात आविष्कृत केलेले आहेत.

– पंडित टापरे





स्वागत

आयुध–(काव्यसंग्रह) भारतभूषण गायकवाड, प्रकाशक अस्मिता बा. कल्याणकर, युगकर्ता प्रकाशनाकरिता, औरंगाबाद. पृ. ४२, किं. १० रु.

'आयुध' याचा अर्थ शस्त्र. या काव्यसंग्रहातून श्री. गायकवाड यांनी शब्द हेच शस्त्र मानून आजच्या वर्णव्यवस्थेविरुद्ध बंड पुकारलेले आहे. यातून त्यांच्या अनुभवांचा उत्कट ध्वनी त्यांच्या शब्दाशब्दातून जिवंत झालेला येथे दिसून येतो. वर्तमान समाजव्यवस्था अन्यायाने माखलेली आहे त्यामुळे ती समाजव्यवस्था कवीला नामंजूर आहे. त्यासाठीच कवीने हा मार्ग सांगितला आहे.

'आता आम्ही मुळच्याच वदलाव्या म्हणतो'

त्यांच्या सगळ्या कवितेत आशय महत्त्वाचा आहे. त्यांची कविता वाचत असताना जाणवते की, त्यांची कविता आजच्या वास्तवाचा पंचनामा करीत करीत पुढे गेलेली आहे. कुठलेही परखड सत्य सांगायला कवी कचरत नाही तर दोस्तहो, जयजयकार, प्रेषित, ढोंगी यांतून त्यांची लक्तरेच कवीने वेशीवर मांडलेली आहेत. त्यांच्या कवितेत शोषितांचा रोज दडपला जाणारा हुंकार आहे. चिंतनाची स्पष्टता व प्रतिमांची अमोघता ही त्यांच्या कवितेची वैशिष्टये होत. कृत्रिम प्रतिमांचा खोटारडा आविष्कार त्यांच्या कवितेत नाही तर समूहवेदनेचा हुंदका त्यांच्या कवितेत आहे. म्हणूनच शब्दांना सांगाती घेऊन परिवर्तनाच्या युद्धाला त्यांची कविता सामोरी जाते.

जीवनात चालणे हे अटळ आहे. परंतु ह्या एकल्या वाटा चालत असतांना सहप्रवाशांनी दिलेल्या स्नेहाचीही जितीजागती जाणीव कवी मनाशी बाळगून आहे. चालत्या जीवनाचा रस्ता तुडवतानाच हा कवि स्वतःचा कवितेच्या माध्यमातून शोध घेत निघाल्याचा प्रत्यय कविता वाचत असताना होतो. हा काव्यसंग्रह श्री. गायकवाड यांच्या लेखनाच्या अपेक्षा अधिक उंचावून वाचकाच्या मनात रुंजी घालत राहतो.

उत्पात– (काव्यसंग्रह) शरणकुमार लिंबाळे, परिवर्तन प्रकाशन, अहमदपूर ४१३५१५, पृष्ठे ४८, किंमत आठ रुपये.

'उत्पात' हा शरणकुमार लिंबाळे यांचा काव्यसंग्रह. आपल्या ह्या काव्यसंग्रहात श्री. लिंबाळे यांनी फक्त दलितांचा आक्रोश व्यक्त केलेला नसून; त्यांच्या मनातील द्वंद्व त्यामुळे उत्पन्न होणारी चीड, संताप व शेवटी सर्व वातावरणाचा अंतर्मुख होऊन केलेला विचार, हे ह्या काव्यसंग्रहाचे वैशिष्टय म्हणता येईल.

या काव्यसंग्रहात व्यक्त केलेली 'दलितांची लढाई ही एकेरी नाही. ती लढाई विरोधकांशी आहे परंतु ते विरोधक जसे परकीय आहेत तसेच स्वकीयही आहेत.' ह्या वेदनेचा अंतर्मुख होऊन श्री. लिंबाळे यांनी शोध घेण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.

त्यांच्या कवितेत आक्रोशापेक्षा अंतर्मनातील द्वंद्वाला अधिक स्थान दिलेले आहे. चीड संतापाखेरीज जीवनाच्या समग्रतेचा शोध त्यांची कविता घेत असते हेच तिचे वैशिष्टय आहे. त्यामुळेच त्यांची 'येसू' ही कविता म्हणजे एक प्रतिककथाच आहे.

त्यांच्या कवितेत काही प्रेमकविताही आहेत. त्यांच्या प्रेमकवितेला २ शृंखला आहेत. १) दारिद्रय २) अस्पृश्यता अशा दोन शृंखलांतून त्यांची कविता आकार घेत असते. त्यामुळे तुला ही साडी खुलून दिसते एवढयावरच कवि थांबत नाही तर ती कुणीतरी दिलेली जुनी आहे हे ही सूचीत करतो. प्रेमाची नोंद घेतानाही कवि अवमानित जिणे व दारिद्रयाचा वेध घेतल्याशिवाय राहत नाही.

श्री. लिंबाळे यांच्या कवितेचे प्रमुख वैशिष्टय म्हणजे उपरोध. या उपरोधातून जीवनाचे भेदक दर्शन ते घडवितात. त्यादृष्टीने 'मी एक आंबेडकर', 'माझं नाव लढाई', 'अश्वमेध', 'बुद्ध बाजारात भीक मागत असतांना' ह्या कविता उल्लेखनीय आहेत.

विद्रोह, नकार व उपरोधगर्भतेचा वसा घेऊन आलेली श्री. लिंबाळे यांची कविता वाचकांना

विचारोन्मुख करते हेच त्यांच्या कवितेचे यश म्हणावे लागते.

मिशी हरवली आहे– (नाटिका) सूर्यकांत सराफ, धारा प्रकाशन, औरंगाबाद– ४३१००१, पृष्ठे ३८, किंमत ४ रुपये.

'मिशी हरवली आहे' हे सूर्यकान्त सराफ यांचे विनोदी बालनाटय आहे. नाटकाचा विषयच विनोदी आहे. 'महाराजांची अर्धी मिशी हरवली आहे.' तिचा शोध चालू आहे, सगळे महाराजांच्या लाडक्या मिशीच्या शोधात असतात, राज्यात कसून तपासणी चालू असते. अगदी युद्धपातळीवर मिशीचा शोध घेतला जातो. परंतु... मिशीचा चोर सापडत नाही. कारण चोरीच्या उद्देशाने मिशी कापलेलीच नसते. राजकुमारीला ऐनवेळी तिचा रंगविण्याचा ब्रश न सापडल्याने व समोरच महाराजांची स्वारी गाढ झोपेत असल्याने, तिनेच महाराजांची मिशी कापून तिचा ब्रश म्हणून उपयोग केलेला असतो. शेवटी रहस्यस्फोटानंतर महाराज आपल्या उरलेल्या अर्ध्या मिशीलाही कात्रीने निरोप देतात.

नाटकाचा आशय व विषय दोघेही बालसुलभ कल्पनेला रुचणारे व कल्पनाशक्तीला भरपूर वाव देणारे आहेत. त्यांतील शाब्दिक चकमक ही भारूडाची आठवण करून देते. त्यामुळे संवाद अवजड, शब्दबंबाळ न वाटता ते सजीव व उस्फूर्त जाणवतात.

नाटयपूर्ण पात्रांचे आयोजन, नाटयपूर्ण रचना, घटनांची सुबक बांधणी व चमत्कृतिपूर्ण उकल, उत्कंठा यांतून नाटकाला विलक्षण गती प्राप्त झाली आहे. त्यामुळेच नाटकात प्रेक्षकांची उत्कंठा शेवटपर्यंत कायम ठेवली आहे. कुठलेही संस्कार न होताही मुलांसाठी लिहिलेले विनोदी नाटक म्हणून ह्याचे स्थान वरचेच आहे.

– सौदामिनी ज. चौधरी

सार-संकलन

मुलांचे कुपोषण

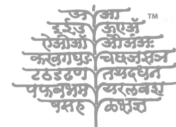
भारतात अनेक मुले भुकेचे बळी होत असतात असा आरोप अनेकदा करण्यात येतो. त्याला प्रत्युत्तर देताना पंतप्रधान इंदिरा गांधी यांनी अलीकडे असे विधान केल्याचे वृत्त आहे की, आपण अनेकदा सबंध देशभर संचार केला आहे पण उपासमारीचे बळी झालेले एकही मूल आपल्याला कधी दिसले नाही. पण या संदर्भात जो आरोप करण्यात येतो किंवा जी दुःखद वस्तुस्थिती अभिप्रेत असते तिचा नेमका आशय न समजल्यामुळे बहुधा हे उत्तर पुढे करण्यात आले असावे. भारतात उपासमारीने खूप मुले मृत्युमुखी पडतात असे कुणाला म्हणायचे नाही. पण बहुसंख्य मुलांना पुरेसा व योग्य आहार मिळत नाही आणि ह्याचा त्यांच्या शारीरिक व मानसिक, बौद्धिक वाढीवर, भावी कार्यक्षमतेवर कुपरिणाम होतो ही वस्तुस्थिती आहे. प्रश्न उपोषणाचा नाही, तर कुपोषणाचा आहे.

भारतात लोकसंख्येची जी अनियंत्रित वाढ होत आहे तिच्या संख्यात्मक परिणामाकडे आपले नेहमी लक्ष असते. एवढ्या मोठ्या लोकसंख्येला योग्य जीवनमान उपलब्ध करून देण्यासाठी जी साधनसंपत्ती आवश्यक आहे ती पुरेशा प्रमाणात निर्माण करता येणार नाही अशी आपली नेहमीची चिंता असते. पण ह्या प्रश्नाचे एक गुणात्मक परिमाणही आहे आणि ते आपल्या सहसा ध्यानात येत नाही. आपल्या लोकांचे चांगल्या प्रकारे पोषण होत नाही, ह्यामुळे त्यांची शारीरिक व मानसिक गुणवत्ता दिवसेंदिवस निकृष्ट होत आहे, विशेषतः मुलांची शारीरिक व मानसिक वाढ निकोपपणे होऊ शकत नाही आणि ह्याचा परिणाम भावी पिढ्यांवरही होतो ह्या गंभीर समस्येकडे आपले पुरेसे लक्ष नसते.

आपण असा हिशोब मांडू शकू. १९८३ साली जी २.३ कोटी मुले भारतात जन्माला येतील त्यांतील ३० लक्ष मुले पहिल्या वाढदिवसापूर्वी मृत्यू पावतील. आणखी १० लाख मुले त्यांचे बालपण आटोपण्यापूर्वी जगाचा निरोप घेतील. जी १.९ कोटी मुले उरतील त्यांतील ९० लाख मुले कुपोषण आणि त्यांतून निर्माण होणारे आजार ह्यांच्यामुळे शारीरिक व बौद्धिक दृष्ट्या कमकुवत होतील. आणखी ७० लाख मुलांनाही कुपोषणामुळे त्रास सहन करावा लागेल पण त्याचे त्यांच्यावर लक्षणीय असे परिणाम आढळून येणार नाहीत. ह्या २.३ कोटी मुलांपैकी ३० लक्ष मुले काय ती निरोगी, शरीराने सुदृढ बनू शकतील, त्यांची बौद्धिक वाढही योग्य प्रकारे होऊ शकेल. ही मुले एकंदर मुलांच्या १५ टक्के एवढी असतील. ह्याचा अर्थ असा की, दर वर्षी शारीरिक व मानसिक दृष्ट्या कमकुवत अशा व्यक्तींची भारतीय लोकसंख्येत मोठ्या प्रमाणावर भर पडत राहील.

हा आपल्या देशापुढे असलेला मोठा धोका आहे. बाह्य आक्रमणापासून जो संभाव्य धोका मधूनमधून निर्माण होत असतो त्याची दखल आपण घेतो. पण आपल्या लोकसंख्येच्या गुणवत्तेचा झपाट्याने होत असलेला हा जो ऱ्हास आहे तो सुप्त आणि अंतर्गत असा धोका आहे. तो आपल्या सहसा ध्यानात येत नाही.

आपल्या मानवी साधनसंपत्तीची ही जी गुणवत्ता खालावत चालली आहे तिचे एक कारण म्हणजे लोकसंख्येत होत असलेली भरमसाट वाढ हे होय. पण हे एकमेव कारण नव्हे किंवा प्रमुख कारणही नव्हे. आज देशात जेवढी लोकसंख्या आहे ती ध्यानात घेतली आणि जेवढी अन्नसामग्री आज उपलब्ध आहे ती ध्यानात घेतली तर आपली परिस्थिती फार बिकट आहे असे म्हणता येणार नाही. सर्व लोकांच्या शारीरिक गरजांना अनुसरून जर आज उपलब्ध असलेल्या अन्नसामग्रीचे वाटप केले तर सर्वांना पुरेसे अन्न मिळू शकेल आणि कुपोषण नाहीसे करता येईल. म्हणजे मुळात अन्नसामग्री कमी आहे म्हणून काही लोकांना योग्य प्रकारचे अन्न पुरेशा प्रमाणात मिळत नाही व ते कुपोषित राहतात अशी वस्तुस्थिती नाही. तर अन्नसामग्री पुरेशी आहे पण तिचे वाटप योग्य





प्रकारे होत नाही अशी वस्तुस्थिती आहे. उपलब्ध अन्नसामग्रीचे वाटप योग्य प्रकारे होण्यासाठी ग्रामीण भागातील गोरगरिबांचे उत्पन्न वाढवावे लागेल. संभाव्य दुष्काळाला तोंड देण्याची पूर्वतयारी म्हणून किंवा अन्नधान्याचे भाव स्थिर रहावे म्हणून धान्याचे राखीव साठे देशात गोळा करून ठेवण्यात येत असतात. गरिबांच्या मुलाबाळांच्या अन्नात आज जो कॅलरींचा तुटवडा आहे त्याची भरपाई करण्यासाठी ह्या राखीव साठ्यांचा थोडासाच भाग पुरेसा होईल.

तसेच आज डॉक्टर, परिचारिका आणि इतर आरोग्यसेवक यांची गर्दी शहरांतून केंद्रित झाली आहे आणि ग्रामीण भागात त्यांचा तुटवडा आहे. हे जे आरोग्यसेवांचे विषम वाटप आहे त्याचाही लोकसंख्येच्या वाढीशी साक्षात संबंध नाही. शहरी भाग आणि ग्रामीण परिसर यांच्यामध्ये संपत्तीचे जे विषम वाटप आज झालेले आहे त्याच्यातून आरोग्यसेवांचे आजचे विषम वाटप निर्माण झालेले आहे आणि ह्यामुळे ग्रामीण भागातील आरोग्य दिवसेंदिवस खालावत आहे. कुटुंबनियोजन करून लोकसंख्येच्या वाढीला आळा घालण्याचा जो राष्ट्रीय कार्यक्रम आहे तो अतिशय महत्त्वाचा आहे यात शंका नाही. हा कार्यक्रम नेटाने राबविलाच पाहिजे. पण गरिबांचे आजचे कुपोषण आणि ग्रामीण भागातून पसरलेली रोगराई या प्रश्नांवर लोकसंख्येचे नियंत्रण हा प्रमुख तोडगा आहे असे मानणे गैर ठरेल. हे प्रश्न स्वतंत्र रीतीने सोडवावे लागतील. ते सोडविण्याचे उपाय उपलब्ध आहेत. पण ते अंमलात आणण्यासाठी प्रबल राजकीय इच्छाशक्तीची आवश्यकता आहे.

सामाजिक व आर्थिकदृष्ट्या सुस्थितीत वाढणारी भारतीय मुले घेतली तर त्यांचे जे सरासरी वजन असते त्याच्या तुलनेने ८५ टक्के मुलांचे वजन कमी असते. आणि ह्या सरासरी वजनाच्या ८० टक्क्यांपेक्षा ते कमी असते. ही मुले मृत्युमुखी पडतात असे नव्हे. पण त्यांची वाढ खुंटते. ते लहानखुऱ्या शरीराचे प्रौढ बनतात. अशा लहानखुऱ्या शरीरांच्या स्त्रियांची अपत्येही वजनाने कमी आणि लहान चणीची अशी निपजतात. त्यांच्याही पुढील वाढीवर ह्यामुळे मर्यादा येऊन पडते. (पण अशा मुलांना लहानपणी जर खास आहार पुरविण्यात आला तर त्यांची नॉर्मल वाढ होऊ शकते).

हिमालयाच्या पायथ्याचा सबंध प्रदेश, तसेच महाराष्ट्र व मध्यप्रदेश या राज्यांतील काही प्रदेश यांच्यांत गळागाठ (गॉयट्र) हा रोग मोठ्या प्रमाणावर आढळून येतो. आयोडीनच्या कमतरतेमुळे तो निर्माण होतो. ह्या रोगाचा एक परिणाम म्हणजे त्याने ग्रासलेल्या मुलांची वाढ खुंटते (क्रेटिनिझम). हा परिणाम ज्या मुलांच्या बाबतीत घडून आल्याचे सरळ दिसून येते अशी मुले संख्येने फारशी नसतात हे खरे आहे. पण अलीकडल्या संशोधनात असे आढळून आले आहे की, गळागाठीने ग्रस्त असलेल्या आयांच्या मुलांची शारीरिक वाढ एकंदरीत मंद असते. म्हणजे ह्या रोगामुळे होणारी हानी केवळ 'क्रेटिनिझम' पुरती मर्यादित नसते. क्रेटिनिझमच्या स्वरूपातील हानी नाटयपूर्ण रीतीने दिसून येते. पण उघडपणे दिसून न येणारी अशी फार मोठी हानी ह्या रोगामुळे घडून येत असते.

लोहाच्या कमतरतेमुळे होणारा पंडुरोग (अॅनीमिया) हा मुख्यतः स्त्रियांना होणारा रोग आहे आणि त्यांच्या प्रजोत्पादनाच्या कालखंडात त्याचा त्यांना प्रामुख्याने उपसर्ग होतो अशी मागे समजूत होती. पण मुलांमध्येही ह्या रोगाचा प्रसार फार मोठ्या प्रमाणावर होत असतो असे आढळून आले आहे. एक मोठा नमुना (सॅंपल) घेऊन केलेल्या पाहणीत असे आढळून आले आहे की, ३ वर्षांखालील ६३ टक्के मुलांना आणि ३ ते ५ या वयोगटातील ४५ टक्के मुलांना या रोगाचा उपसर्ग पोहोचलेला होता. ह्या रोगाचे नाटयपूर्ण असे परिणाम दिसून येत नसल्यामुळे तो अनेकदा ध्यानात येत नाही आणि गरीब कुटुंबांतील मुलांना जेव्हा तो अशा स्वरूपात जडतो तेव्हा त्यांच्यावर उपचारही करण्यात येत नाहीत. पण अलीकडे लागलेला एक महत्त्वाचा शोध असा की, लोहाच्या कमतरतेमुळे मेंदूच्या जैव-रासायनिक (बायो-केमिकल) प्रक्रियांवर हानिकारक परिणाम घडून येतात आणि त्यामुळे माणसाच्या वर्तनातही बदल घडून येतात.

तेव्हा कुपोषणामुळे जे अदृश्य असे दुष्परिणाम घडून येत असतात ते दूरगामी असे असतात. त्यांच्यामुळे शारीरिक ताकद आणि मानसिक क्षमता

तर खालावत जातेच पण माणसांचे वर्तन आणि वृत्ती यांच्यातही अनिष्ट बदल घडून येतात. दुसरी अतिशय घातक अशी गोष्ट ही की ह्यातून एक दुष्ट-चक्र निर्माण होते. अशा कमकुवत व्यक्तींची उत्पादनक्षमता कमी असते, त्यामुळे ते गरीब रहातात किंवा अधिक गरीब बनतात, त्यामुळे त्यांची मुलेबाळेही कुपोषणाचे बळी होतात. कमकुवत आईबापांच्या पोटी आल्यामुळे जो शारीरिक दुबळेपणा त्यांच्या वाट्याला आला असतो त्याच्यात कुपोषणामुळे घडून येणाऱ्या दुष्परिणामांची भर पडते. पण एवढेच नव्हे. ज्या भौतिक परिसरात ते जगत असतात तो आरोग्याच्या दृष्टीने अपायकारक असतो. त्यांना स्वच्छ पाणी मिळत नाही. माणसाने आजारी पडू नये यासाठी जी किमान खबरदारी घ्यावी लागते ती त्यांना घेता येत नाही. त्यांना शिक्षण मिळालेले नसते. त्यांचे जे अल्प उत्पन्न असते त्याचा आपले आरोग्य टिकविण्यासाठी कसा व्यय करावा याचे ज्ञानही त्यांना नसते.

हे सर्व प्रश्न मूलतः गरिबीतून निर्माण झालेले आहेत. आणि राष्ट्रीय उत्पन्नाच्या विषम वाटणीमुळे ही गरिबी निर्माण झाली आहे.

आसाम

आसाममध्ये निवडणूक घेणे हे राज्यघटनेतील तरतुदींच्या दृष्टीने कितपत अटळ होते, घटनादुरुस्ती करून निवडणूक पुढे ढकलण्याचा जो एक पर्याय होता तो का स्वीकारण्यात आला नाही, विरोधी पक्षांनी सहकार्य न केल्यामुळे तो सोडून द्यावा लागला हे म्हणणे कितपत बरोबर आहे, हे प्रश्न आता एका अर्थाने इतिहासजमा झाले आहेत. घटनेच्या तरतुदींचे समाधान निवडणूक घेतली गेल्यामुळे झाले आहे आणि हे समाधान साधण्यासाठी आसामच्या जनतेच्या सर्वच घटकांना जबर किंमत द्यावी लागली आहे. सर्वच राजकीय पक्षांनी आणि आसामच्या जनतेच्या सर्व घटकांनी आसामच्या प्रश्नाकडे एक राष्ट्रीय प्रश्न म्हणून पाहिले तरच आजच्या असह्य परिस्थितीमधून काही तरणोपाय निघू शकेल. ह्या दृष्टीने तटस्थांकडून करण्यात आलेल्या काही शिफारशी अशा आहेत.

एक तर नव्याने निवडून आलेली विधानसभा स्थगित करावी आणि आसाममध्ये अध्यक्षीय राजवट लागू करावी. ही निवडणूक एवढ्या असाधारण परिस्थितीमध्ये घेण्यात आली होती किंवा घ्यावी लागली होती की, सामान्यपणे लोकप्रतिनिधींच्या सभेला जी वैधतेची प्रतिष्ठा असते तिच्यावर ह्या सभेला हक्क सांगता येणार नाही हे उघड आहे. घटनेच्या अनिवार्य तरतुदींचे पालन करणे एवढेच ह्या निवडणुकीचे प्रयोजन होते. ते विधानसभा निवडून आल्यावर साध्य झाले आहे, आणि तिचे जीवितकार्य संपले आहे. विधानसभा स्थगित ठेवल्याने पुढील वाटाघाटीसाठी अधिक अनुकूल वातावरण निर्माण व्हायला मदत होईल.

यापुढील वाटाघाटीमध्ये 'परकीयां'विरुद्ध चाललेल्या आंदोलनाच्या प्रतिनिधींबरोबर नवीन राज्यसरकार आणि अल्पसंख्यांकांचे प्रतिनिधी यांनाही स्थान असेल असे श्रीमती इंदिरा गांधी यांनी जाहीर केले आहे. पण अशा रीतीने आंदोलनाच्या पुढाऱ्यांना डिवचण्याचे कारण नाही. आतापर्यंत जी बोलणी झाली आहेत ती चालत असताना विरोधी पक्ष आणि आसाममधील अल्पसंख्य यांच्याशी सतत विचारविनिमय होत होताच. ती प्रथा तशीच पुढे चालू ठेवायला हरकत नाही. पण वाटाघाटी करायच्या आहेत त्या मुख्यतः अखिल आसाम विद्यार्थी परिषद आणि गणसंग्राम परिषद यांच्याशीच आहेत याचे भान विसरून चालणार नाही.

आतापर्यंत जो इतिहास घडत आला आहे त्याची निष्पत्ती पुसून टाकून नव्याने सुरुवात करणे कुणालाही शक्य होणार नाही ही गोष्ट सर्व पक्षांनी ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. आज जो आसाम आहे त्याच्या लोकसंख्येत पूर्व पाकिस्तान (बांगला देश) यामधून आलेल्या लोकांचा मोठा लोंढा सामावलेला आहे ही वस्तुस्थिती कुणालाही नाकारता येणार नाही. १९११ ते २१ ह्या कालखंडात ह्या प्रदेशाच्या लोकसंख्येच्या वाढीचा वेग १४.४७ टक्के होता. १९३१–४१ पर्यंत त्याच्यात वाढ होऊन तो २०.३७ टक्के झाला आणि १९४१–५१ मध्ये किंचित् कमी होऊन तो १९.४१ टक्के एवढा झाला. पण १९५१–६१ मध्ये तो एकाएकी ३४.९७ टक्के एवढा वाढला आणि १९६१–७१ च्या दरम्यान तो ३४.९५

टक्के एवढा होता. १९८१ साठी खानेसुमारीचे काम आसाममध्ये करता न आल्यामुळे १९७१ ते १९८१ चे आकडे उपलब्ध नाहीत. ह्या आकडचांवरून १९५१ नंतरच्या काळात आसामच्या लोकसंख्येत पूर्व पाकिस्तानमधील लोक खूप मोठ्या संख्येने घुसत राहिले होते ही गोष्ट सिद्ध होते. नाहीतर ह्या वाढीचे स्पष्टीकरण करताच येत नाही.

दुसरी एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. आसाममध्ये आसामी भाषा बोलणारे लोक खूपच प्रमाणात बहुसंख्य होते अशी वस्तुस्थिती कधी नव्हती. १९३१ मध्ये आसामी भाषिकांची आसाममधील टक्केवारी ३१.४ एवढी होती. पण १९५१ मध्ये ५६.७ टक्के लोकांनी आपली भाषा आसामी आहे अशी नोंद खानेसुमारीसाठी दिली. १९३१ मध्ये आसाममधील आसामी भाषिकांची संख्या १९.८० लाख होती. १९५१ मध्ये ती ४९ लक्ष एवढी म्हणजे १५० टक्यांनी वाढली. हा चमत्कार कसा झाला ? उलट १९३१ साली बंगाली भाषिक ३६.८ टक्के एवढे होते ते १९५१ साली १६.५ टक्के एवढे कमी झाले. आसामी भाषिक सोडले तर इतर सर्व भाषिक गटांची आसाममधील टक्केवारी १९३१ ते ५१ ह्या कालखंडात कमी झाली होती. ह्याचा अर्थ असा की, बाहेरून आलेल्या अनेक अन्य भाषिक गटांनी आसामी ही आपली भाषा आहे अशी नोंद दिली आणि ह्याच्यात आताच्या बांगला देशातून आलेल्या बंगाली भाषिक मुसलमानांचाही समावेश आहे.

तेव्हा आसाममध्ये आसामी भाषिकांचे बहुसंख्यांकामधून अल्पसंख्यांकात रूपांतर होण्याची प्रक्रिया अप्रतिहतपणे चालू आहे अशी जी भीती अनेकदा व्यक्त करण्यात येते तिला आधार नाही. आसाममध्ये आसामी भाषिक कधीही बहुसंख्य नव्हते. फक्त आसामी भाषिक हा आसाममधील सर्वात मोठा भाषिक गट होता. पण आज जी फसवी आकडेवारी अस्तित्वात आहे तिच्यात एक मोठा धोका अंतर्भूत आहे. सर महंमद सादुल्ला यांच्या राजवटीपासून आसाममध्ये सरकारी आशीर्वादाने जे बंगाली मुसलमान घुसत राहिले आणि ज्यांनी आपली भाषा आसामी आहे असे १९५१ मध्ये जाहीर केले त्यांनी जर आपली भाषा बंगाली आहे अशी नोंद केली तर आसाममध्ये आसामी भाषिक अल्पसंख्य ठरतील (सुमारे ३२ ते ३३ टक्के) आणि बंगाली भाषिक बहुसंख्य ठरले नाहीत तरी आसामी भाषिकांपेक्षा संख्येने अधिक भरतील. परकीय घूसखोरांना राज्याबाहेर घालवून देण्याची जी मागणी आंदोलक करीत आहेत तिचे ही भीती हे एक महत्त्वाचे कारण आहे.

आज जो आसाम आहे त्याचा भाग असलेला काचार जिल्हा हा स्पष्टपणे बंगाली भाषिक आहे. तो आसामपासून वेगळा करावा आणि त्याला केंद्रशासित प्रदेशाचा दर्जा द्यावा. नंतर उरलेल्या आसाममधील १९७१ नंतर आलेल्या अभारतीयांना हुडकून काढून बांगला देशाला परत पाठवावे. ही कामगिरी केंद्र सरकारने बिन-आसामी अधिकाऱ्यांच्या साहाय्याने जलदीने पार पाडावी. ह्याच्यामध्ये कोणतीही आंतर्राष्ट्रीय अडचण नाही आणि दोन्ही पक्षांचे ह्याविषयी एकमत आहे. सरहद्दीवरील गस्त वाढवून परकीय आता घुसत रहाणार नाहीत अशी खबरदारी घ्यावी. मग आंदोलकांशी निवळलेल्या वातावरणात बोलणी करता येणे शक्य होईल.

अनुक्रमणिका

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून
मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका



